



الإدارة العامة للإعلام والثقافة

إدارة الثقافة والنشر

سلسلة دعوة الحق كتاب شهري محكم

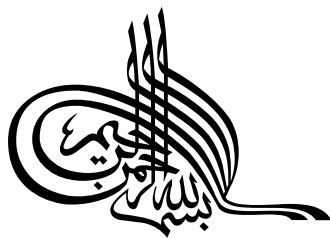
النزاعات الأهلية في أفريقيا قراءة في الموروث السلمي الإسلامي

الدكتور/ آدم بمبا

Dr. Adama Bamba

كلية الدراسات الإسلامية جامعة الأمير سونكلانكرين

فطاني دار السلام - جنوب مملكة تايلاند



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق،
سيدنا محمد، الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، المبعوث رحمة للعالمين،
وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليماً كثيراً.

أما بعد..

فإن موضوع الحرب والسلام من الموضوعات التي تقصّ مضاجع الأفراد والمجتمعات في العصر الراهن، وهو في السياق الأفريقي المعاصر أكثر حِدَّةً وتحدياً في ظل رُجحان كفة الحُرُوب على السلام، وكون الحُرُوب هي القاعدة التي تشدُّ عنها حالات معدودة من السلم المؤقت، وإذا ما أضيفت المعادلة الإسلامية إلى السياق الأفريقي، غدت الحالة أكثر تعقُّداً، وذلك في ظل الحملة العالمية على الإسلام، ومحاولة خصوم الإسلام تعليق مآسي العالم على مشجب إسلامي، فمن "الإرهاب الإسلامي العالمي"، انبثقت مُسميات متفرعة مثل "الإرهاب الإسلامي في أفريقيا جنوب الصحراء"، وأكثر منه تخصيصاً "الإرهاب الإسلامي في القرن الأفريقي"، و"الإرهاب الإسلامي في غرب أفريقيا" أو "في الصحراء الكبرى".. فتلك مصطلحات جديدة مُتداولة، والمسلمون في جميع تلك الأحوال، جزء -حتى لا نقول: كل- من المشكلة، وآفات القارة التي تجتمع في الحُرُوب. هذا فيما يتعلّق بالظرف الراهن بالقارة

الأفريقيّة، والمقاربة العالميّة في حمل الإسلام مسؤوليّة ما آلت إليه القارة -بل العالم- من تردّد في مؤشّر الأمن والسّلام العالمي.

أمّا فيما يتعلّق بالتاريخ الأفريقيّ القديم، فإنّ الإسلام لم يسلم كذلك من التّهم، ومن إجحافات بعض المؤرّخين في بخسه حقّه من المشروع السّلمي والحضاريّ الذي جاء به الإسلام، وحقّقه في أفريقيا، إنّ في عقائده، ومبادئه، وإنّ في ممارسات المسلمين الفعلية المتحقّقة في الواقع الأفريقيّ. وفي الحالات القليلة التي لا تُستجلبُ فيها التّهم الجاهزة ضدّ الإسلام، يتمّ تجاهل الموروث الإسلاميّ والتّعتيم عليه في التّاريخ الأفريقيّ، وكأنّ الإسلام عنصرٌ غريبٌ، أو عابرٌ سبيل في تاريخ أفريقيا، أو أنّ من الإمكان التّوصّل إلى حلولٍ لمشكلات القارة المتفاقمة في غياب الإسلام. وعلى كلّ، فإنّ هذا التّجاهل والإقصاء، ومناهضة الإسلام، أمرٌ مألوفٌ وعالميٌّ وطبيعيٌّ في إطار سُنّة التّدافع في الأرض، وهو يعودُ في جُلّه في الواقع الأفريقيّ، إلى الظّرف الاستعماريّ، وحرص المستعمر الأوروبيّ في التّعتيم على كلّ مظهر حضاريّ في أفريقيا؛ ليكونَ ما تقدّمه أوربا هو النّمودج الجديد، الأجدَرُ بأن يُحتذى، ومن هنا سوّغ المستعمرُ لنفسه وضعَ خطٍّ عريضٍ فاصلٍ بين أفريقيّتين: أفريقيا ما قبل الاستعمار (Pre-Colonial Africa)، وأفريقيا ما بعد الاستعمار (Post-Colonial Africa).

(Africa)، والأولى -بالطبع- هي عصر الظُّلْمة والهمَجِيَّة
واللَّاتَارِيخ، والأخرى هي عصر العمران، والتَّحَضُّر والانفتاح
الذي جاءت به أوربا.

انطلاقاً من هذه الظَّاهِرة، فإنَّ هذه الدِّراسة ليست دَحْضاً
مباشراً لتلك الافتراءات المحاكَّة ضدَّ الإسلام والمسلمين في السِّياق
الأفريقيِّ، بقدر ما هي استجلاءً مباشرٌ لما قدَّمه الإسلام والمسلمون
لأفريقيا من حلولٍ ملموسة في فترات وظروف مختلفة من
الصِّراعات والقلاقل الدَّاخِلِيَّة في أفريقيا.

ورغبةً في بلوغ هذا الهدف من أقرب مراميه، فقد انصبَّ اهتمامُ
الباحث على الكتب التَّاريخِيَّة التي تُعدُّ مصادرَ أوْلِيَّة في تاريخ الإسلام
بالقارَّة، خاصَّة تلك التي أُلِّفَتْ على الأرض الأفريقيَّة على أيدي
العلماء الأفارقة أنفسهم، الشُّهود الأوَّائل على أحداث القارَّة. وتجدر
الإشارة بهذا الصِّدد إلى عدَّة كُتب هي:

- تاريخ الفَتَّاش، للقاضي محمود كعتي التمبكتي.
(ت ١٠٠١هـ / ١٥٩٣م).
- نيل الابتهاج بتطريز الدِّياج للشيخ أحمد بابا التمبكتي.
(ت ١٠٣٧هـ / ١٦٢٧م).
- تاريخ السُّودان للقاضي عبد الرَّحمن السَّعدي التَّمبكتي.
(ت ١٠٦٥هـ / ١٦٥٥م).

- إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور للسُّلطان محمد بللو.
(ت ١٢٥٣هـ / ١٨٣٧م).

وباعتماد المنهج التَّاريخي في تناول الكتب المذكورة
وأمثالها، لجأ الباحثُ إلى الوقائع والأحداث التَّاريخية المُجلية لما
حقَّقه الإسلامُ بعقيدته وتعاليمه وشعائره من سلامٍ وتناغمٍ
بين المجتمعات الأفريقية قديمها وحديثها، ساعياً -قدر
الإمكان- إلى الاستشهاد بكلِّ واقعةٍ بما تيسَّر من المصادر
والنُّصوص التَّاريخية، وعرض تلك النُّصوص عرضاً مبسَّطاً
دون افتراض تفسيراتٍ ومرامي بعيدة لها خارج النِّص.

هذا، ويرجع الفضلُ كُلُّه في هذا العمل إلى ذي المنَّة سبحانه
وتعالى بما هبَّاه للعبد الفقير من نعمة الصِّحة والفراغ والأمن، فله
الشُّكر أولاً وآخرًا. ثم لا يسعُنِي في هذا المقام إلاَّ الابتهال إليه تعالى
بأن يجزي خيرًا كُلَّ من ساهم في هذا العمل بالمشورة والرَّعاية
والتَّوجيه، وأخصُّ بالشُّكر هنا رفاقي وإخواني في العمل الدَّعويِّ
الإسلاميِّ، وخاصَّةً بمؤسَّسة الحاج محمد سيسيَّه للسَّلام بساحل
العاج (Fondation El Hadj Cissé Mamadou pour la Paix en Cote
d'Ivoire)، وفقَّ الله الجميع لخدمة دينه والإنسانيَّة، وأسأله تعالى أن
يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفع به.. إنَّه سميعٌ مجيبٌ، وصلى الله
وسلَّم وبارك على سيدنا محمد.

الفصل الأول

الأعراف التقليدية وثقافة السلام في المجتمعات الأفريقية

المبحث الأول : ظاهرة الحروب الأهلية في أفريقيا

تُعرّف الحرب الأهلية (Civil War)، بأنها "صراعٌ مُسلّحٌ داخل دولة بين مجموعات منظمّة، تهدف إلى السيطرة على السّلطة المركزيّة أو في منطقة معيّنة، أو تهدف إلى إحداث تغيير في قرارات الحكومة". وفي تعريف أكثر إيجازاً أنّها "صراعٌ بين جماعتين، كليهما مواطنة في الدّولة نفسها"^١. ويُطلَق عليها أيضاً (Intra-State wars)، أي حرب داخلية بمقابل الحُرُوب بين الدّول (inter-states wars) التي تكون المواجهة المسلّحة فيها بين دولتين أو أكثر.

والظاهر أنّه ليس هناك تعريفٌ محدّدٌ مجمع عليه للحرب الأهلية، وذلك لانحيازية الاستعمال ممّا يؤدّي إلى تباين في التّعريف، فكثيراً ما تنزع مجموعةٌ إلى استعمال مصطلح "حرب أهلية" لحرب بعينها، بينما يطلق عليها آخرون مصطلح "ثورة" (revolution)، أو "مقاومة" (resistance)، أو "حرب إبادة" (genocide) ... فالاستعمال غير محايد، يخضع في معظم الأحيان للرؤى والمواقف والسياسات، والمصالح الخاصّة.^٢ يُضافُ إلى ذلك تعقّد الحياة

(1) Anyanwu, John C. "Economic and Political Causes of Civil Wars in Africa: Some Econometric Results", *Peace Conflict and Development*, Issue 4, (April 2004): 5.

(2) See: Mamdani, Mahmood. "The Politics of Naming: Genocide, Civil war, Insurgency", *LRB*, Vol.29, No.5, (March 2005).

الحديثة، وتعدُّ أفرع العلوم الإنسانيَّة ومناهجها في تناول ظاهرة الحروب الأهليَّة فلعلماء السِّياسة مقارنةً خاصَّة في دراسة ظاهرة الحروب، ولعلماء الاقتصاد كذلك منهجهم الخاصُّ، ومثل ذلك لدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، وغيرها. وفي هذا الصَّدد جاز لأحد الباحثين مثلاً أن يقف حائراً تجاه الحرب التي وقعت في ليبيريا ويقول: "من الصَّعب أن نذكر بالتحديد أيَّ نوع من الصَّراع كان في ليبيريا. كذلك من الصَّعب أن نذكر بالتحديد لماذا وقع".^٣ ذلك أنَّ تلك الحرب كانت مواجهةً حقيقيَّة بين القوى الدَّوليَّة العظمى، بالتَّدخُّلات الأمريكيَّة والفرنسيَّة السَّافرة فيها، وإنَّ كان مسرحها الفعليُّ هو أرض ليبيريا. ومثل ذلك في الحرب الأهليَّة في كونغو، وكانت أيضاً مواجهةً بين معظم الدُّول في منطقة البحيرات العظمى. عليه، فقد حاول بعض الدَّارسين الخروج من إشكالات التَّسمية والتَّعريف؛ لوضع خصائص عامَّة للحروب الأهليَّة، وهي:

- بلوغ عدد ضحايا الصَّراع على الأقلَّ ألفاً، ورفعهُ بعضهم إلى أن يبلغ ألفاً كلَّ سنة في الصَّراعات المزمنة.

(3) Ellis, Stephen. "Violence in Liberia 1989-2003: Some Questions of Method", *ASSR STAFF Seminar*, (October 2007): 10.

(4) Elbadawi Ibrahim and Nicholas Sambanis. "Why Are There So Many Civil Wars in Africa? Understanding and Preventing Violent Conflict", *Journal of African Economies*, Vol.9, (December 2000): 244-269.

- ألاَّ يقلَّ عددُ الضَّحايا لدى أحد الفريقين عن مائة نفس،
أو ألاَّ يقلَّ معدَّلُ الخسائر البشرية لدى الفريق الأقوى عن
نسبة (٥٠٪)، وإلاَّ اعتبر الصِّراع "حرب إبادة" (Genocide).

- وقوعها داخل الحدود الجغرافيَّة المعروفة لدولة معترف
بها عالميًّا.

- كون الحكومة النِّظاميَّة طرفًا أساسيًّا في النزاع.

- قيام حركة منظَّمة قادرة على تجنيد المواطنين، وشنَّ
هجومٍ مسلَّحٍ منظَّم.

- أن يكون محورُ الصِّراع من أجل الاستيلاء على الحكم،
أو الاستئثار بجزءٍ معيَّن من الحكم داخل الحدود الجغرافيَّة
التي يدور فيها الصِّراع.

وإذا كانت الحُرُوب والنِّزاعات الأهليَّة ظاهرةً عالميَّة، فإنَّ
حظَّ القارَّة الأفريقيَّة منها أوفَر، ففي إحصائيَّة لأشدَّ الحُرُوب
الأهليَّة في العالم في الفترة (١٩٤٥-١٩٩٩م) مثلاً، بلغ عددُ تلك
الحُرُوب (١٢٧)، وكان حظُّ أفريقيا منها أربعين، بمعدَّل
(٣١,٥٪). وفي عام (٢٠٠٢م) بلغ عدد الحُرُوب الأهليَّة في

(5) Serge Michailof, Markus Kostner and Xavier Devictor, "Post Conflict Recovery in Africa", *Africa Region Working Paper Series*, No.30, (2002): 2.

العالم ثلاثين حرباً أهليةً عنيفة، وكان حظُّ منطقة أفريقيا جنوب الصحراء وحدها (٥٠٪)، وحظُّ قارة آسيا مجتمعةً (٣٣٪).^٦ عليه، فمن الطبيعي أن تؤدي تلك الإحصاءات والتقارير إلى تكوين صورة نمطية لدى الرأي العالمي العام، بأن أفريقيا "أرض الحروب". وفي الكتاب السنوي للمعهد الدولي لأبحاث السلام في استوكهولم (SIPRI) في عامي (٢٠٠٠-٢٠٠٢م)، وصف الكتاب أفريقيا بأنها "هي أكثر مناطق العالم تمزقاً بالحروب، وهي المنطقة الوحيدة في العالم حيث نسبة الحروب الأهلية المسلحة في تزايد".^٧ ويتبرّم أحدهم من الظاهرة الأفريقية بقوله: "إن أفريقيا، وخاصة جنوب الصحراء، تتداعى إرباً إرباً، إنَّها تزرع تحت وطأة التزايد السكاني، والفقر، والأمية، والجوع، والجفاف، والحروب القبلية، والإيدز، والفساد الإداري، والجرائم، والتصحُّر، والأوبئة، فأينما توجهت، تَرِ اللّاجئين. إنَّ أفريقيا جنوب الصحراء هي "العالم الثالث للعالم الثالث" (third world of the third world)."^٨

ومن الحروب والنزاعات الكثيرة التي عرفتتها الشعوب الأفريقية في تاريخها الحديث:

(6) Volker Drause, and Susumu Suzuki. "Causes of Civil War in Asia and Sub-Saharan Africa: A Comparison", *Social Science Quarterly*, Vol.86, No.1, (March 2005): 160-177.

(7) *Yearbook of World Armaments and Disarmaments*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), <http://www.sipri.se/>

(8) Dyman, Daniel and al. *Strengthening the Partnership*, (California: Rand Corp, 2000), Ch.6.

(أ) - حروب التحرير والاستقلال: وهي الثورات والحروب التي خاضتها الشعوب الأفريقية منذ النصف الأول من القرن الماضي، ضدّ المستعمر الأوروبي من أجل التحرير والاستقلال، كالحرب الجزائرية ضدّ فرنسا (١٩٥٤-٦٢م)، وحرب موزمبيق ضد البرتغال (١٩٦٤-٧٥م)، والحرب الأنغولية ضدّ البرتغال أيضًا (١٩٤٨-٧٥م)، وغيرها من الحروب التي خاضتها معظم الشعوب الأفريقية.^٩

(ب) - حروب بين الدّول الحديثة: وقعت تلك الحروب بين دُول أفريقية متجاورة بعد استقلالها السّياسي، وكانت نتيجة للحدود الجغرافية الوهميّة التي رسمها المستعمر بين تلك الدّول، وهي حدودٌ عائمة مُبهمّة غير واضحة المعالم. ومن النّزاعات التي نشبت بسبب ذلك، النّزاعات القائمة منذ (عام ١٩٦٢م) إلى الآن بين الكاميرون ونيجيريا على جزيرة باكاسي (Bakassi)، وحرب القرن الأفريقي بين الصّومال

(٩) ليس من الإنصاف إدراج الحروب التّحريريّة هنا، ولكن بعض تلك الحروب انقلبت -فيما بعد- إلى حروب أهليّة كما الحال في حركات التّحرير الأنغوليّة من المستعمر البرتغالي: وهي حركة (FNLA)، وحركة (MPLA)، وحركة (UNITA)، حيث تحوّلت بعد الاستقلال إلى الصّراع من أجل الاستيلاء على الموارد الطّبيعية وأنظمة الحكم بالدّولة. ينظر: Sabine Fondrych. "From Liberation Struggle to Proxy War and from Warlordism to a Victory Peace", in: Basedau, Mathias and Mahler Andreas. *Resource Politics in Sub-Saharan Africa*, (Hamburg: Institute of African Affairs, 2005), p.74.

وأثيوبيا (١٩٧٧-١٩٧٨م). وما وقع بين مالي وبوركينا فاسو عام (١٩٨٦م)، على الشريط الحدودي (Agacher)، وحرب تشاد وليبيا على شريط أوزو (١٩٧٣-١٩٨٨م)، وحرب أريتريا وأثيوبيا (١٩٩٨-٢٠٠٠م). إلى غير ذلك من الحروب بين الدول.

(ج) - حروب داخلية / انفصالية: وهي الحروب الأهلية التي نشبت بين مجموعات متمردة على الحكومة المركزية لسبب أو لآخر. إمّا لغرض الانفصال عن الدولة أو لغرض الاستيلاء على نظام الحكم. ومن تلك الحروب: حرب بيافرا (Biafra) في نيجيريا (١٩٦٧-١٩٧٠م). مثلاً، وحرب كاتانغا (Katanga) في كونغو الديمقراطية (١٩٦٠-١٩٧٧م). وفي إقليم كازامانس (Casamance) بالسِّنغال منذ الثمانينيات من القرن الماضي إلى الآن.

وهذا النمط الأخير من الحروب أكثرها انتشاراً خاصة بعد زوال الحرب الباردة، وبروز آثار العولمة الأولى، حتى غدت بعض المناطق في أفريقيا مناطق "وبائية" للحروب المزمنة؛ حيث تتكرر فيها الحروب الأهلية في فترات متعاقبة، أو تطول لعقود، وتَسْقُلُ من دولة لأخرى. من ذلك منطقة القرن الأفريقي، ومنطقة البحيرات العظمى، وأنغولا، وتشاد، والسودان. كما تعدُّ بعض تلك الحروب أعنف الحروب، وأكثرها بشاعةً في تاريخ البشرية الحديث، كالحرب

الأنغوليّة، واليوغنديّة، وحرب الإبادة المتكرّرة في رواندا، والحروب الصوماليّة، والحرب الليبريّة، والسيراليونيّة... وحدث ولا حرج!

وعلى الرّغم من أنّه ليس من الأهداف الأساسيّة لهذه الدّراسة استقصاء ظاهرة النزاعات الأهليّة في أفريقيا الحديثة، فإنّه من الصّورويّ الوقوف العاجل عند بعض الأسباب المؤذنة بنشوب تلك النزاعات وآثارها على المجتمع الأفريقيّ الحديث، تمهيدًا للهدف الأساسيّ في بيان أثر الإسلام في بناء ثقافة السّلام، وحلّ النزاعات، والخروج من الأزمات.

أسباب النزاعات الأهليّة

إنّ ما تقدّم من إشارة إلى صعوبة وضع تحديد اصطلاحيّ للحروب الأهليّة، يصدّق هنا أيضًا في صعوبة رصد أسباب محدّدة للنزاعات الأهليّة المسلّحة في أفريقيا أو غيرها من المناطق، وذلك لتشعب الأسباب وتجدّدها من جيل لآخر،^١ وخصوصيّة بعض الدّول أو المناطق بأسباب دون أخرى؛ لذلك يعتمد بعض الدّارسين إلى تصنيف أسباب النزاعات في مجموعات عامّة، أو مجموعات أساسيّة وفرعيّة. وأهمّ تلك الأسباب التي حدّدها الباحثون مفهوم الرّاءات الثلاث (3R) في نشوب النزاعات الأهليّة المسلّحة.

(10) Broohm, Octave Nicoue. "De la Gestion Traditionnelle a la Gestion Moderne des Conflicts: Repenser les Pratiques Africaines", *Ethiopiennes*, No.72, (2004).
<http://www.refer.sn/ethiopiennes>

مفهوم الأبعاد الثلاثة في نشوب الصّراعات

تعدُّ الأبعاد الثلاثة -في نظر كثير من الباحثين- أهمَّ الأسباب في نشوب الحُرُوب الأهليَّة في أفريقيا وغيرها من الدُّول الحديثة، وهي: بُعد الموارد الطَّبيعيَّة (Resources)، والبعد الإثني، (Race) والبعد الدِّيني (Religion). فهذه الكلمات الإنجليزيَّة مبدوءة كلُّها بالحرف (R)، ومنها جاءت التَّسمية بـ"الرَّاءات الثلاث" (3R).

أولاً: بُعد الموارد الطَّبيعيَّة (Natural Resources)

يَتَّفَق معظم الدَّارسين على أن الموارد الطَّبيعيَّة تمثِّل قَمَّة الأسباب في نشوب الحُرُوب الأهليَّة، وفي تأزيمها، وطول مدَّتها، وفي تغذية فتيل الحرب، وتقوية الأطراف المتحاربة. وتشمل تلك الموارد الطَّبيعيَّة: النفط، والغاز الطَّبيعي، والأحجار الكريمة، والذَّهب، والخشب، والمطاط، والثَّروات البحريَّة، وغيرها من الموارد الطَّبيعيَّة. وبالطَّبع، فإنَّ تلك الموارد ليست في حدِّ ذاتها سبباً مباشراً لنشوب الحُرُوب، ولكن طريقة التَّعامل معها هي التي تجعلها عوامل مباشرة لنشوب الحُرُوب الأهليَّة والإقليميَّة.

ومن الخصائص العامّة في علاقة الموارد الطّبيعيّة بالحروب والنزاعات:

أ - أنّها - في الأصل - عاملٌ جوهريٌّ في تحقيق الأمن والوثام الاجتماعي إذا ما صُرفت صرفاً واعياً في التّربية والتّعليم، وفي برامج الصّحة، والحدّ من الفقر.

ب - أنّها سببٌ مباشرٌ في توسيع الفجوة بين الطبقات الاجتماعيّة؛ إذ يظهر ثراءٌ فاحشٌ لدى طبقة أقليّة، بمقابل فقر مُدقع لدى أكثرية الشعب.

ج - أنّ الموارد الطّبيعيّة سببٌ مباشرٌ في تطويل أمد الحروب الأهليّة وتفاقمها.

د - أنّها عائقٌ أساسيٌّ دون التّوصّل إلى حلٍّ للنزاعات.

أمّا عن السّياق الأفريقيّ خاصّة، فإنّ الموارد الزراعيّة تمثّل في بلاد أفريقيا جنوب الصحراء قمّة الصّادات. كما تشكّل نسبةً مهمّة في الاقتصاد العالميّ العامّ. غير أنّ عمليّات استخراج النفط والمعادن، والغاز الطّبيعي وصناعتها تمثّل العمود الفقريّ للاقتصاد الوطنيّ في كثيرٍ من تلك الدّول، ولكنّ تلك الصّناعة تختلف جذريّاً عن القطاع الزراعيّ، باعتبارها الكليّ على الخبرات الأجنبيّة، وإشراف الشركات الاستثمائيّة الدوليّة المباشر عليها، وهذا بخلاف دول الشرق الأوسط مثلاً، حيث صناعة النفط بإشراف حكوماتها. وحتى في

مجال تكرير النفط الذي يُعدُّ أدنى مستويات الصناعة النفطية من حيث الأهمية الاقتصادية، فإنه يخضع للاحتكار الأجنبي في بلاد أفريقيا جنوب الصحراء، والدُّول العشر الكبرى المصدرة للبترول في أفريقيا جنوب الصحراء، تعتمد كلياً على المنتجات البترولية المستوردة.^{١١}

على سبيل المثال، فإنَّ نيجيريا وأنغولا تُصنَّفان في المرتبة الأولى في إحصاءات الدول المنتجة للبترول في أفريقيا؛ إذ تمثَّلان (٧٢٪) من الاحتياط النفطي في أفريقيا بإحصاء عام (٢٠٠٣م)، وتتبوأ نيجيريا الصدارة بين دُول أفريقيا بمعدَّل (١٨٥, ٢ مليون برميل في اليوم). كما تتبوأ المرتبة السابعة عالمياً.^{١٢} ومع ذلك تُصنَّف نيجيريا من أفقر دُول العالم، إذ تحتلُّ المرتبة (١٥٩) من بين الدُول الأشدَّ فقراً في العالم، وعددها (١٧٧)، حسب إحصاءات مؤشر التنمية البشرية للأمم المتحدة عام (2006, UNDP). وتُجمع الدِّراسات على أنَّ العامل الأساسي في هذا الواقع النيجيري يكمنُ في تفشِّي الفساد في قِمة الإدارة الحكومية؛ إذ تفيد الإحصاءات أنَّ الصَّادات غير المشروعة في النفط النيجيري تبلغ (٥٠, ٠٠٠) برميل يومياً، وأنَّ عُشر الإنتاج اليوميَّ يضيع في الطرق المهربة، ولا يخضع للتسجيل والمراقبة

(11) Basedau, Mathias and Mahler Andreas. *Resource Politics*, p.26.

(12) *ibid.*, p.27.

الرَّسْمِيَّة. وهذا واقعٌ في كلِّ من المستوى الفيدراليِّ للولايات (عددتها ٣٦ ولاية)، ومستوى الحكومة المركزية.^{١٣}

وفي حال أنغولا، وهي -كما سبق- أكبر دولة مصدِّرة للبترول الخام في أفريقيا بعد نيجيريا. بالإضافة إلى امتلاكها لمخزونٍ هائلٍ من الموارد الطَّبيعيَّة كالماس في منطقة لُوندا (Lunda) الشَّرقيَّة، وفي منطقة مَالَانْغ (Malang) الوسطى، وبها ثروة مائيَّة وحيوانيَّة ونباتيَّة وافرة، ومع ذلك، فإنَّ أنغولا -مثل نيجيريا- تُصنَّف في المرتبة (١٦١) من بين أشدَّ الدُّول فقرًا في العالم، حسب إحصاءات مؤشِّر التَّمتية البشريَّة، أي أنَّها تتقدَّم ستَّ عشرة دولة فحسب في سلَّم مؤشِّر التَّمتية البشريَّة.^(١٤)

ثانيًا: بُعد التَّمايزات الإثنيَّة أو القبليَّة

دأب الإعلام الدُّولي على وصف النِّزاعات الأهليَّة، وحركات التَّمرد على الحكومات النِّظاميَّة في أفريقيا، بأنَّها "قبليَّة"، غير أنَّ النِّظرة المنصفة وغير المتسرَّعة إلى جذور تلك النِّزاعات، تؤكِّد أنَّها تنتمي إلى منظومة كليَّة من الإشكالات، تمثِّل العوامل الاقتصاديَّة

(13) *Ibid.*, p.27.

(*) وفي إحصاءات عام (٢٠١٠م) تبين أنَّ الدُّولتين لا زالتا تراوحتا مكانهما تقريباً؛ حيث تحتل نيجيريا المرتبة (١٤٢) متقدمة على (٢٧) دولة فقط في العالم. أما أنغولا، فتحتل المرتبة (١٤٦)، متقدمة على (٢٣) دولة فقط.

والسياسية فيها قمة المؤشرات المرشحة لنشوب تلك الحروب. أما التمايزات القبلية والدينية، فقد لا تكون سبباً مباشراً لتلك الحروب في المجتمعات الأفريقية. ولعل هذا الحكم المتسرع حول النزاعات الأهلية صادرٌ عن التعدد الديني واللغوي والثقافي الواضح في أفريقيا، فهي تمتلك نحو (٣٣٪) من جملة اللغات الحية في العالم، ومجموعها حوالي (٢١٠٠ لغة). بينما لا يتجاوز سكانها نسبة (١٠٪) من مجموع سكان العالم.^{١٤} كما أنها تحوي كل الديانات السماوية: الإسلام، والمسيحية، واليهودية، والديانات القبلية التقليدية. فوصفُ حرب أهلية بأنها قبلية، فيه تعميمٌ متسرعٌ لظاهرة متفرّدة على ظواهر مجتمعة معقدة.

على عكس ذلك، تؤكد بعض الأدبيات السياسية أن التمايزات القبلية، أو الدينية أو الثقافية قد تكون عاملاً إيجابياً في الحد من احتمال نشوب النزاعات الأهلية على أساس تلك التمايزات؛ ذلك أن المتمردين أو المنشقين والمتبرّمين من الحكومات النظامية، يصعب عليهم لم تلك الشّتات، وإقناع الأفراد والمجموعات ذوات المشارب المختلفة، والأولويات المتباينة، إلى الانضواء تحت راية واحدة، من أجل قضية واحدة. وبهذا الصّد، يذهب الباحث كولير وهوفر إلى أنّ التّمايز العرقي أو الديني، يكون ذا خطر محتمل فحسب إذا

(14) Safder Alladina & Viv Edwards. *Multilingualism in the British Isles: Africa, the Middle east and Asia*, (London: Longman, 1991), p33.

تجاوزت نسبته الأربعين في المائة من مجموع السّكان، فحينئذٍ يسهل قيام حركة تمرد، وكسب مناصرين ضدّ السّلطة النّظاميّة على أساس دينيٍّ أو عرقي.^{١٥} فالتّمايز الإثني "إنّما هو مصدر صحّة وسلام للدّول الأفريقيّة ذات الإثنيات المتعدّدة".^{١٦}

والواقع، أنّ كلّ نزاع محصّلة نهائيّة لتداعيات معقّدة من الأحداث والأسباب والعوامل العرقيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والدينيّة، والسياسيّة التي تجتمع وتؤذن لنشوب النزاعات حال ارتفاع مؤشّر أيّ واحد من العوامل المذكورة أو بعضها في آنٍ واحد؛ فيُعزى النزاع إلى ذلك العامل، وإن لم يكن في الواقع هو السّبب المباشر لنشوب النزاع. يضاف إلى ذلك أنّ النزاع قد ينشب بسبب سياسيٍّ، أو عرقيٍّ، أو ثقافيٍّ، وسرعان ما يتدخّل بعدد آخر في الصّراع، فيكون له الرّجحان في الكفّة؛ فيغيّر مسار النزاع، ويوجّهه وجهته؛ فيقلّل أثر السّبب المباشر ويتلاشى، ليحلّ السّبب المتأخّر محلّه، ويأخذ مركز الصّدارة. بناءً على كلّ ذلك، فإنّ إطلاق صفة معيّنة على حرب، إنّما هو من باب الغلبة.

وفي دراسة إحصائيّة للحروب الأهليّة في (١٦١) دولة في العالم، في فترة (١٩٦٠-١٩٩٩م) ذهب الباحثان: إبراهيم

(15) Collier Paul, and Hoeffler Anke. "On the Incidence of Civil Wars in Africa", *Journal of Conflict Resolution*, Vol.46, No.1, (2000): 13-28.

(16) Elbadawi Ibrahim, and Sambanis Nicholas, p.10.

البدوي ونيكولاس سامباني إلى أن "كثرة الحروب الأهلية في أفريقيا ليس مردّها التّباينات القبليّة واللّغويّة البالغة، ولكن مردّها الفقر الفاحش، والاعتماد الكليّ على الموارد الأوليّة، وعلى وجه خاص، الإخفاق في المؤسّسات السّياسيّة".^{١٧} ويذهب بعض الدّارسين إلى أن الحساسيات العرقية أو القبليّة، نتيجةً، وليست سبباً، وتفسير ذلك أنّه حين تنهار السّلطة المركزيّة، ويتردّى مستوى الأمن، فإنّ المجموعات في المجتمع تفرّغ إلى رباطاتها وهياكلها الضّيقة؛ طلباً للحماية، وفي هذا الظّرف تقوى الرّوابط العرقية والقبليّة، ويضعف الانتماء إلى الهيكل الاجتماعيّ بشكله الموسّع، خاصّة إذا كان هذا الهيكل مفهوماً مجرّداً كما الحال في مفهوم الدّولة الوطنيّة الحديثة، وفي هذا الظّرف، يُضفى بُعدٌ عرقيّ أو قبليّ على أيّ نزاع أو آيّة حرب تنشب في مثل هذا المجتمع، وهي -في الحقيقة- ليست السّبب المباشر في نشوب النّزاع.^{١٨} لذلك، نجد أنّ التّردّي السّياسيّ والاقتصاديّ في بعض المجتمعات التي تقلّ فيها التّمايزات القبليّة أو الإثنيّة، يعرضها للاضطرابات والنّزاعات المختلفة كما الحال في الصّومال، وفي زيمبابوي التي تقطنها قبيلة شونا (Shona).

(17) *Ibid.*, p.2.

(18) Serge, Michailof, and Xavier Devictor. "Post Conflict Recovery in Africa", *Africa Region Working Paper Series*, p.5.

ثالثاً: البُعد الدِّيني

يُمثِّل الدِّين محوراً جوهرياً في نشوب الكثير من الحُرُوب والنِّزاعات، وفي التَّاريخ القديم والحديث نُمادجٌ من الحُرُوب والنِّزاعات التي كانت الأديان مُكوِّناً أساسياً في الأسباب المؤدِّيَّة إلى قيام تلك الحُرُوب والنِّزاعات.^{١٩} كالحرب الأهليَّة الإيرلنديَّة بين الكاثوليك والبروتستانت (١٩٦٩م)، والحرب الأهليَّة بين المسلمين في مقاطعة مِينْدَنَاوُ الفليپينيَّة وبين الأغليَّة الكاثوليك (عام ١٩٧٠م)، والحرب اليوغسلافيَّة بين الأرثوذكس وبين الكاثوليك التي توسَّعت إلى المسلمين (١٩٩١م)، والحرب الأثيوبيَّة بين الحكومة المركزيَّة والأقليَّة المسلمة الأرومو (١٩٧٦م)، والحرب اليوغنديَّة بين جماعة (Lord of Resistance) المسيحيَّة، وبين الحكومة المركزيَّة.

وكون الدِّين محوراً جوهرياً في نشوب الحُرُوب نتيجةً منطقيَّةً في حدِّ ذاتها؛ لكون الدِّين جزءاً لا يتجزأ من هويَّة الطَّرفين أو الأطراف المتنازعة، أو -على الأقلّ- مُكوِّناً جوهرياً في هويَّة أحد الأطراف. وفي الإحصاءات الحديثة تبيَّن أنَّ ما يربو عن ثُلثي سكَّان العالم، يتمي إلى دين من الأديان. وفي هذا الإطار، يغدو الدِّين إمَّا مؤشِّراً

(١٩) من أهم الحُرُوب الدِّينيَّة الحُرُوب الصَّليبيَّة، ويحدِّثنا القرآن الكريم عن صُور كثيرة من النِّزاعات الدِّينيَّة، خاصَّة ما تعرَّض له أهل العقيدة والإيمان من اضطهاد بسبب الإيمان على أيدي المتسلِّطين، من ذلك مأساة أصحاب الكهف، وأصحاب الأخدود، ومحنة الأنبياء مع أقوامهم.

مباشراً أو غير مباشر في قيام الصّراعات، فتكون مباشرة في محاولة أحد الطرفين تأكيد أو نفي رؤية دينيّة معيّنة على حياة الأفراد أو المجموعات داخل إطار اجتماعيّ معيّن، وغير مباشرة؛ لكون الدّين -بالإضافة إلى أسباب أخرى مباشرة- يمثّل عنصراً من العناصر المحدّدة لهويّة الطّرف المخالف.

سببٌ آخر في كون الدّين محوراً جوهريّاً في نشوب الحروب والصّراعات، كونه أمراً متعلّقاً بالاعتقاد، وعليه فإنّه يشكّل مباشرة نظرة الإنسان، ورؤيته للعالم، ويحدّد علاقته بمكوّنات الكون ومظاهره من حوله، ومن ثمّ حكمه على مكوّنات الكون سبباً في ذلك الناس من حوله - من خلال القيم والمعايير الدّينيّة التي يستمدّها من الإطار الدّيني الذي يؤمن به. والعكس بالعكس، فإنّ النّاس من حول الفرد أو المجموعة الدّينيّة المحدّدة، يحكمون عليه من خلال نظرتهم إليه ضمن ما تبين لهم من المحدّدات التي تؤطّر هويّته، ويمثّل الدّين والمعتقد قوّة تلك المحدّدات.

من جانبٍ آخر، فإنّ الدّين عاملٌ أساسيٌّ إيجابيّ في مكافحة النزاعات، وفي حلّها، وفي إصلاح ما أفسدته الحروب؛ ذلك لانطواء الأديان -في صورتها الصّحيحة- على قيمٍ روحيّة وإنسانيّة للسلام، والتّسامح، والحبّ، والعدالة وغيرها من القيم التي تُكرّس ثقافة السّلام في الفرد والمجتمع. كما أنّ لرجال الدّين ومؤسّساته نفوذاً

كبيراً في الأطراف المتصارعة حال نشوب النزاعات، ومن خلاهم يمكن التّحكّم في مواقف الأفراد والمجموعات بسهولة.

إلى جانب مفهوم الرّاءات الثّلاث، يوجد تصنيفٌ آخر لأسباب نُشوب النزاعات في أفريقيا هو التّصنيف النّازعُ إلى إعطاء الاعتبار للظُّروف التّاريخيّة للقارّة. وتُصنّف أسباب نُشوب الحُرُوب في هذا المفهوم إلى أسبابٍ بعيدة المدى، وأسباب قصيرة المدى. وتفصيلُ ذلك كما يأتي:

أولاً: الأسباب البعيدة المدى (Long-term Causes)

وهي الظّواهر التي لا يدّ مباشرة للأطراف المتصارعة في إحداثها، ويصعب التّحكّم في طبيعتها، ولكن يمكن التّحكّم في توجيهها، وطريقة سيرها؛ لتغدو عوامل إيجابيّة معزّزة للسلام والتّقارب. ومن تلك الظّواهر:

(١) التّاريخ الموروث: وهي الأسباب الموروثة من التّاريخ القديم أو الحديث، ويصعب على الأفراد والمجموعات الفكّك من تبعاتها، من ذلك العلاقات التّاريخيّة بين القبائل، والحالات التي أحدثها الظّرف الاستعماري من تغيير مباحث غير طبيعيٍّ أو تدريجيٍّ في العلاقات، كظرف تقسيم أفريقيا في مؤتمر برلين الشّهير (عام ١٨٨٤م)، وفيه تمّ ضمُّ بعض المجموعات القبليّة والجغرافيّة إلى

بعض الحدود الإقليمية غير المنسجمة معها تاريخاً وثقافة، وتشتت بعض المجموعات القبلية الأخرى التي كانت من قبل منضوية تحت سلطة موحدة، وتفرقت بين دُول متعدّدة (المادينغ مثلاً في غرب أفريقيا). وروعيّت في هذا التّقسيم مصلحةُ المستعمر فحسب. ومن آثار هذا التّقسيم الجائر أيضاً، كثرة ظاهرة الدُول المصغّرة (*micro-states*)، مساحةً وسكّاناً، مثل غامبيا، وليسوتو، وبوتسوانا، وناميبيا، وجيبوتي، والغابون، وغينيا الاستوائية، وغينيا بيساو، وسوازيلاندا، وساو تومي... كما أنّ تخطيط بعض تلك الدُوليات كغامبيا وليسوتو غريبٌ جدّاً؛ بوقوعها داخل الدّولة المجاورة لها، وكأنّها مقاطعة صغيرة فيها، وذلك ممّا يُعرض تلك الدُوليات للكثير من التّحديات السّياسيّة والاجتماعيّة والأمنيّة داخلاً وخارجاً.^{٢٠}

(٢) التّغيّرات الديموغرافيّة: منذ أواسط القرن الماضي، تدهور المستوى المعيشيّ في بلاد أفريقيا، وشهدت الكثير من مجتمعات أفريقيا نموّاً ديموغرافياً غير طبيعيّ لبعض المناطق، كالهجرات الجماعيّة إلى المدن، أو بعض الدُول المجاورة، وهذا النّمو غير الصّحيّ يؤدّي إلى تنافس شديد على الموارد المحدودة بين السّكان المحليّين وبين الوافدين. كما يؤدّي إلى تغيّرات اجتماعيّة وثقافيّة كثيرة، تنحسر فيها الثّقافات التّقليديّة، وتنهار المعادلة التّوزيعيّة للموارد، خاصّة في

(20) Francis, David J., (ed) *Civil Militia: Africa's Intractable Security Menace?*, (Aghate Publishing Ltd., 2005), p.7.

ظلَّ عجز الحكومات الحديثة عن التَّخطيط لسياسة اقتصادية واجتماعية واضحة، (ساحل العاج، وبورندي، ونيجيريا مثلاً). وتؤدي التَّغيُّرات الديموغرافية غير المتوازنة تلك، إلى نتائج سلبية واضحة، وإلى أسباب مباشرة لتوليد الحساسيات التي تكون بدورها وقوداً نشطاً لتوليد النزاعات الأهلية وتغذيتها، كالفقر الفاحش، والبطالة الواسعة في جيل الشَّباب، والأمية، وارتفاع نسبة الجريمة، ونشوء العصابات الإجرامية.

ثانياً: الأسباب القصيرة المدى (Short-term Causes)

هي تلك الأسباب المستحدثة، ممَّا للأطراف المتصارعة أو لبعضهم أثرٌ مباشر في إحداثها، وتعزُّز -سلباً- الأسباب البعيدة المدى، وتأذنُ بنشوب النزاعات، كسوء الإدارة والتنظيم، وانتهاج سياسات عنصرية جائرة، وتغذية النزعات القبلية، وتجاهل المطالب والحقوق المدنية للأفراد والجماعات، ومن تلك الأسباب:

(١) سياسات الإقصاء والتَّمييز: تعاني مجموعات كثيرة في الدُّول الأفريقية أو غيرها إقصاءً ملحوظاً عن الفرص السياسية، والحقوق الاقتصادية والمدنية على أساس الانتماء القبلي، أو الإقليمي، أو الديني، أو اللُّغوي، حيث تستحوذ الأكثرية، أو الأقلية -في معظم الحالات- على السُّلطة والإدارة، وهذا الوضع بالطبع، مرشح لظهور اضطرابات وتمرد على تلك السياسات الإقصائية.

(٢) هلهة الحكومات الحديثة: قد تؤدّي الإدارة الضعيفة، وتفشي الفساد الإداري إلى عجز الحكومة المركزية عن السيطرة على بعض حدودها ومناطقها، وتوفير الخدمات المدنية الأساسية في تلك المناطق؛ فتغدو مرتعا مفتوحا للعصابات الإجرامية، والمليشيات المختلفة، وربما اضطرت بعض المجموعات المهددة إلى حمل السلاح؛ لحماية نفسها ومصالحها، ومن ثم، يتوسّع نطاق المناطق السائبة؛ لتشمل مناطق أخرى، ويستفحل الأمر إلى تهديد الحكومة المركزية بالانهيار.

(٣) الاضطرابات الإقليمية: تعود النزاعات الأهلية في بعض دول أفريقيا أو غيرها إلى وجود نزاع داخلي في دولة مجاورة لها على الأقل، وتلك ظاهرة تؤكد أنها الأحداث في أفريقيا، فالحرب الأهلية الليبيرية استشرت إلى سيراليون، وأحدثت مناوشات في غينيا كوناكري، وأخيرا لا يمكن فصلها عن الحرب الأهلية في كوت ديفوار. وينشأ ذلك عن حالات مثل: تكاثر أعداد اللاجئين في الدولة المجاورة، واستخدام بعض المقاتلين الدولة المجاورة لشن هجمات على أعدائها في الداخل، وقيام مجموعات قبلية أو دينية في الدولة المجاورة بالانتقام من مجموعات قبلية أخرى ترى أنها تضطهد إخوانها في العرق أو العقيدة أو اللغة في الجهة الأخرى من الحدود الوطنية.

آثار الحروب الأهلية

تُجمع الدِّراساتُ على أنَّ النزاعات الأهلية هي أعلى المؤثرات في تخلف الدول الأفريقية بعد الحملة الاستعمارية على القارة.^{٢١} ويكفي أنها السَّبب المباشر في إزهاق مئات الآلاف من الأنفس، وتشريد الملايين، وتفاقم الفقر، واستنزاف الموارد والثروات الطبيعية، وتفشي الأمراض والأوبئة، وغيرها من معوّقات التطوُّر. ففي رواندا وحدها أودى القتل الجماعي بحياة حوالي مليون ضحية في حدود مائة يوم فحسب، وفي أفريقيا أكثر من (٤٠٠) مليون شخص متضرر مباشرة من النزاعات الأهلية، معظمهم نساء وأطفال وعجزة، وتلك إحصائية تقريبية لا تحظى بمصادقية حقيقية في ظل تلك النزاعات. ويمكن حصر آثار النزاعات الأهلية فيما عدا الخسائر البشرية في الآتي:

(١) انهيار البنى التحتية للدولة: تظهر آثار النزاعات الأهلية أوَّل ما تظهر في انهيار البنى التحتية للدولة من منشآت مدنية، ووسائل مواصلات وطرق، وموارد للطاقة، والخدمات المدنية الأساسية، خاصة في ظل النزاعات المزمنة، إذ تُدمر المنشآت ولا تخضع لصيانة. ويكون معظم هذا التدمير متعمداً من أجل قطع الموارد والإمدادات عن الأطراف المتصارعة، أو معاقبة بعض

(21) See for example: Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa?*, (London: Bolge, 1973).

المجموعات المدنية؛ بسبب انحيازها أو مُساندتها لمعسكرٍ معيّن أو غير ذلك.

(٢) انهيار البنية الاقتصادية: من نتائج انهيار البنى التحتية للدولة، انهيارُ البنية الاقتصادية؛ إذ يُعرقلُ الوضعُ الأمنيُّ المتردّي، ونقص وسائل النقل والطرق، الأنشطة الاقتصادية. وفي حالات كثيرة في دُول أفريقيا، تتكدّس مئات الآلاف من أطنان المحاصيل الزراعيّة وتتعفّن؛ لتعذّر نقلها إلى المدن، أو لعدم وجود زبائن محليّين أو مُستثمرين أجانب لشرائها.. هذا في أحسن الحالات إذا لم تحلّ الهجرات الجماعيّة عن العناية بالحقول والمزارع. أضف إلى ذلك تحويل ميزانيّة الدولة إلى التسلّح غير القانوني، وارتفاع مؤشّر التّضخّم، ولجوء بعض الأفراد في الحكومات النظاميّة إلى استفراغ البقيّة الباقية من الخزينة الوطنيّة للمصلحة الخاصّة في ظروف الحرب والفوضى العامّة. كذلك، فإنّ الميزانيّات المرصودة لإعادة البناء بعد الحرب تعوق التّطوّر، وتعود بالدولة إلى الوراء في مسيرتها التّنمويّة.^{٢٢}

(٢٢) في دراسة حديثة عام (٢٠٠٧م)، مشتركة بين منظمة (OXFAM)، و(IANSA)، و(Saferworld) تبين أن أفريقيا خسرت حوالي (٣٠٠) بليون دولار أمريكي في الإنفاق على الحروب الأهليّة والتّسلّح، في فترة خمس عشرة سنة (١٩٩٠ - ٢٠٠٥م)، ويعادل هذا المبلغ إجمالي ما حصلت عليه أفريقيا في الفترة نفسها من مساعدات خارجيّة، وكان هذا المبلغ الهائل كافياً لحل مشكلات التّعليم، وتوفير المياه النقيّة، والصّحة، وعلاج مرض الإيدز في بلاد أفريقيا. ينظر:

(٣) انهيار المؤسسة الوطنية: في ظلّ النزاعات الأهلية، فإنّ الحكومات المهلهلة سرعان ما تنهار، وتعدم الخدمات الوطنيّة بالدولة كليّة، كالخدمات الطبيّة، والتّعليميّة، والقضائيّة... وفي انهيار تلك المؤسّسات عواقب وخيمة حاضرة ومستقبلية على المجتمع. ففي مجال المخاطر الصحيّة، تمثّل الحُرُوب رافداً أساسياً للأوبئة (وباء الإيدز مثلاً) في ظلّ الهجرات الجماعيّة المكثّفة، وانعدام الرّعاية الطبيّة، وتردّي الأخلاق، وتعرّض الأفراد المباشر للأمراض في بيئات غير صحيّة (فيروس الأيبولا مثلاً في مُعسّكرات اللاّجئين)، بالإضافة إلى المجاعات الحادّة، وسوء التّغذية التي تساعد على انتشار الأمراض.

(٤) تمزّق النّسيج الاجتماعيّ: من آثار النزاعات الأهلية أنّها تنخر في البنية الاجتماعيّة، وتهدم العلاقات الإنسانيّة بين المجموعات القبليّة والدينيّة، وتؤدّي إلى الخوف والكرهية، والتّوجّس الدّائم بينها. والإشكال في هذا الجانب أنّه يحتاجُ إلى وقتٍ طويلٍ لرأب الصدع، ورتق النّسيج الاجتماعيّ الممزّق، وربّما تناقلت الأجيال مركبات الكراهية والتّوجّس، وترقّب الفرص لأخذ الثّار، خاصّةً إذا لم توجد سياسةٌ حقّة للمصالحة الوطنيّة. ومن صُور تمزّق النّسيج الاجتماعيّ، تفكّك الأسر بفعل الهجرات، وتشريط المتاجرة في البشر

IANSA, OXFAM, and Saferworld, *Africa's missing billions, International Arms Flows and the Cost of Conflicts*, (October, 2007): 1-38.

من أطفال ونساء، وتجنيد الأطفال القاصرين في الميلشيات؛ لينشأوا على صنوف الوحشية والهمجية.

ظواهر عامة عن الحروب الأهلية الأفريقية:

١ - ارتفاع نسب الحروب الأهلية في أفريقيا مقارنةً بالقارات الأخرى، وخاصةً في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي. حيث بلغ معدّلها (٨) ثمانى حروب أهلية في أفريقيا متزامنة كل سنة.

٢- أنّ الحروب الأهلية في أفريقيا أكثر دمويةً من غيرها في القارات الأخرى.

٣- أنّها قصيرة المدى نسبياً مقارنةً ببعض الحروب المزمّنة في آسيا، وفي أمريكا اللاتينية.

٤- انخفاض البعد الديني فيها، أو أنّ التّبّأين الديني -على الأقل- ليس سبباً مباشراً في قيامها.

٥- سرعة التّدويل، فكثيرٌ من الحروب الأهلية في أفريقيا تحرّك خيوطها من قبل القوى الاستعمارية السابقة للدّول التي تجري فيها تلك الحروب، أو من قبل الشركات العملاقة العابرة للقارّات، وحين تتدخّل تلك الأطراف في الحروب الدّاخلية، ينفلت زمامها من أيدي المتحاربين في الميدان.

على كلِّ، فإنَّ ظاهرة النزاعات الأهليَّة في أفريقيا ظاهرةٌ متشعِّبةٌ في طبيعتها، وفي أسبابها وآثارها، تأخذ بطرف من جميع مظاهر الحياة: سياسيَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة واقتصاديَّة. كما أنَّ لها تعلقاً قوياً بالمظاهر المذكورة على المستوى العالمي، حيث لا يمكن فصل أفريقيا بجميع أبعادها وتصارُّعاتها عن العالم الخارجيِّ، بل يغدو الثقل العالمي في كثير من الطُّروف أرجح في الحُرُوب الأهليَّة في أفريقيا. وعليه، ليس بمقدور باحثٍ أو باحثين في حقل علميٍّ معيَّن، أو في فترة تاريخيَّة محدَّدة، الخروج بصورة نهائيَّة عن الحُرُوب الأهليَّة في أفريقيا.



المبحث الثاني : السَّلام في المنظور الأفريقي التقليدي

إنَّ أهمَّ خاصيَّة تميِّز الرُّؤية الأفريقيَّة في مفهوم السَّلام، هي الرُّؤية الموسَّعة الشُّموليَّة لهذا المفهوم. فليس السَّلام في الرُّؤية الأفريقيَّة انتفاء الحرب والصِّراع في المجتمع. بل يتعدَّى ذلك إلى احتواء جميع المبادئ التي تحقِّق الوئام والانسجام مع الكون الفسيح: بكائناته المريَّة من بشر، وحيوان، وجماد، وبكائناته الخفيَّة من آلهة، وأرواح مختلفة ممَّا يؤمن به الأفريقي. وهذه الرُّؤية ما أطلق عليه الباحث الأنثروبولوجيُّ هارولد ت. مصطلح "رؤية السَّب مع الكون" (*Kinship with the Universe*)،^{٢٣} ومقتضى تلك الرُّؤية حرص الأفريقي على أن يظلَّ في انسجام تامٍّ مع محيطه من العالم المرئيِّ وغير المرئيِّ، وأن يقيم توازنًا بين الأنا والآخر، وبين الباطن والظَّاهر؛ لأنَّ نفسه جزئيَّة دقيقة في هذا الخضمِّ المتناهي من الكون الفسيح الذي يغلفه ويحويه. وكلُّ تصرُّف يزعج هذا النِّظام، والانسجام المودَّع في الكون، يعدُّ في الرُّؤية الأفريقيَّة حيادًا عن مسار "السَّلام" أي حربًا بمعنى آخر، يتحمَّل الإنسان مسؤوليَّته ومغبَّته. عليه، فإنَّ الحرب حسب المفهوم المشار إليه، تشمل كلَّ تصرُّف غير

(23) Victor, Hayes (ed.), "The Primal Religions of the World and their Study", In: Kwame Bediako, *Christianity in Africa*, (Edinburgh University Press, 1995), p.93-95.

اجتماعي في مفهومنا الحديث (*anti-social acts*)، وتعود عواقبه
 الوخيمة على الفاعل وعلى المجتمع بأسره. ومهمة الفرد في المجتمع،
 هي السَّهر على انسجامه والعمل على ما يحقق ذلك، ويجبُه نعمة
 الآلهة والأرواح السَّاهرة على توافق مكونات الكون وتناغمها،
 وإلاَّ عُدَّ الفردُ عضوًا غير صالح لمجتمعه، عدوًّا للسلام. ويعني
 التَّناغم، تجاورَ الأضداد والأنواع المختلفة، وتعايشها؛ لتكوين
 عالمٍ مُوحَّد، لا تنافرَ بينها، أو نفي بعضها البعض. وهو كما يقول
 الباحث ميتو: "إنَّ هدفَ تداخل الكائنات في الرؤية الأفريقيَّة
 للعالم، هو الحفاظ على التماسك والتوازن في العالم. إنَّ التَّداخل
 المتناغم بين الكائنات يؤدِّي إلى تقوية متبادلة بينها، وإلى دعم
 حركة الحياة. وإنَّ الخواء والوهن في كائن ما، يُضعف الكائنات
 الأخرى، ويهدِّدُ تناغمَ العالم وانسجامه".^{٢٤}

كما تذهب الرؤية نفسها إلى أنَّ حدوث الحرب نذير سخط
 الآلهة على البشر؛ لحيادهم عن الطَّريق الصَّحيح، وإزعاجهم
 الانسجام الكونيِّ في مكوِّن من مكوِّناته. يقول الباحث فرغسون في
 ذلك: "إنَّ معظم القبائل الأفريقيَّة بما في ذلك قبائل: إيمبو (Imbo)،
 وشونا (Shona)، ونيانغا (Nyanga)، ترى أنَّ الحرب كارثة اجتماعيَّة،
 ونقمةٌ يرسلها الإله لمعاقبة البشر، أو لتطهيرهم من بعض الأخطاء

(24) Metuh, Emefie Ikenga. *Comparative Studies of African Religions*,
 (Nigeria: IMICO Publishers, 1987), p.78.

التي ارتكبتها المجتمع، أو ارتكبتها بعضُ أفرادهِ".^{٢٥} ولذلك، يفرغُ الأفارقة إلى القرايين والطُّقوس المختلفة، في ظروف الأزمات، والظواهر الطَّبيعة المفزعة، إرضاءً للأرواح الغاضبة، ورغبة في إعادة التَّوازن والانسجام في الكون.

بالمقابل، فإنَّ الحفاظ على "السَّلام"، له مردودٌ نفعيٌّ مباشر في نيل رضا الآلهة ومكافأتهم. يوضِّح ذلك الباحث (تيلور) لدى بيانه تعالُّق الانسجام الاجتماعي بالانسجام الرُّوحي والكوني في الرُّؤية الأفريقيَّة فيقول: "إنَّ عافية الفرد الجيدة تقوم على حفاظه على انسجام تامٍّ مع الكون بكليَّته. فحين تسير أُمُورُهُ حسب ما يشتهي، فإنَّه يعتقد أنَّه قد حافظ على السَّلام مع الأشياء من حوله. أما إذا كانت حياته بخلاف ما يشتهي، فلا بدَّ أن خلالاً ما موجودٌ في مكان ما، وأنَّه قد أخفق في نقطة ما. ومهمَّته حينئذٍ اكتشاف الخلل في النِّظام الكوني بأسره؛ بغية إصلاحه وإعادةه إلى ما كان عليه، ويساعده في ذلك نظام التَّكهن".^{٢٦} وعلى ضوء هذه الرُّؤية الخاصَّة لدى الأفارقة، يفسَّر لجوؤهم إلى الطُّقوس المختلفة قبل مُزاولة أيِّ عملٍ يُعدُّ إزعاجاً للنِّظام، مثل صهر

(25) John Freguson, *War and Peace in World Religions*, (Oxford: Oxford University Press, 1978), p.16.

(26) Taylor, J. V. *The Primal Vision*, (London: S.C.M. Press, 1963), p.67 in: Godfrey Igwebuike Onah, "The Meaning of Peace in African Traditional Religions and Culture", *Orita Magazine*, XXVI/1-2, (1994): 54-66.

المعادن، وقطع الأشجار، والذبح، والصَّيد، وحفر الآبار، وحرَق الأعشاب.

هذا، وتسري هذه الرؤية في مستوى الحياة الفرديّة كما تسري في مستوى الحياة الجماعيّة. فقبائل دوغون (Dogon)، مثلاً في مالي، تعتقد أنّ السُّحب الماطرة، تَنقَشُ عن المواضع التي يسود فيها الخلاف، وتهرب منها إلى غيرها من المواضع حيث الوثائم والتَّسَامُح. وعليه، فإنّ مسؤوليّة المصالحة لدى دوغون، تقع على كلا المتخاصمين، ويرون أنّ المخطئ من يتوانى في المصالحة.^{٢٧} وإذا أجذبت الأرض عندهم، بحثوا عن السَّبب، وحذّروا من التَّماذي في الخصام. ومثل قبائل "دوغون"، فإنّ المادينغ يتشاءمون من التَّزاعات، فخلاف الأبناء البالغين إرهاباً لدنو أجل الوالد، ومشاجرات الضَّرَتَيْن مؤشِّرٌ - في زعمهم - لِقَصَرِ عُمَرِ الزَّوج، وإذا أخفقت جميع المساعي في تفادي الطَّلَاق بين الزَّوجين، فإنّ فسخ النِّكاح يكون خارج البلدة بعيداً عن المنازل.^{٢٨} والأمر نفسه لدى قبائل بيتي (Beti)، ومانغيسا (Mangisa)، وامبو (Mbo) في

(27) Thierno, Bah. "Les Mécanismes Traditionnels de Prevention et de Resolution des Conflits en Afrique Noire", *Les Fondements Endogenes d'une Culture de la Paix en Afrique*, (UNESCO: 2000), p.30. www.unesco.org/cpp/publications/

(28) Niang, Mangone. "La Charte de Kurukan Fuga: un exemple de mécanisme de gouvernance endogène pour la prévention des conflits", Forum Intergenerationnel sur la Gouvernance indogene en Afrique de l'Ouest, *Sahel and West African Club*, Ouagadougou, (Juin 2006).

الكاميرون، حيث ترى كلُّ تلك القبائل أن حالات الكوارث: من أمراض، وأوبئة، وجفاف، وحصاد رديء، وموت فجأة، وحروب... كلها من نقمة الآلهة، ولا بدَّ من طُقوس استرضائية لإزالة تلك الكوارث.^{٢٩}

ومما يذكر صاحب "تاريخ الفتاش"، محمود كعت (ت. بعد ١٠٧٥هـ/ ١٦٦٤م)،^(*) أنَّ الخليفة أسكيا الحاج محمد حين لقي الإمام الشيوطي في طريق حجِّه بمصر، سأل الإمام عن أشياء كثيرة في أمور الدين والشريعة؛ فأجابه عنها، وأخبره بما سيكون في بلاده، وفيها أن الأسكيا سأل عن بلد كاغ (غاو) وما يؤول إليه آخره؛ فقال الشيوطي: "أخاف أن يكون سببُ خرابه الفتن". ولا شكَّ أنَّ استقرارَ مثل هذا الخبر في النفوس، يحملها على تحاشي مداخل الفتن في هذه البلدة. وهذه الرؤية مستقرّة في ثقافة المادينغ؛ إذ يحذرون في مثلهم قائلين: "بالحرب تأسست دولة المادينغ، وبالْحَرْبِ خربت"

(29) Ngongo, Valerie. *Les Femmes et la Paix en Afrique: Etudes de cas sur les pratiques traditionnelles de résolution des conflits*, (Paris: UNESCO, 2003), p.33.

(*) القاضي محمود بن الحاج المتوكل كعت التيبكتي (ت بعد سنة ١٠٧٥هـ / ١٦٦٤م). من أسرة "كعت" التيبكتية المرموقة، وعنوان كتابه المذكور بالكامل "تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار"، ويعدُّ أهمَّ مصدر في تاريخ دولة صونغا، والدُّول الإسلامية الأخرى في السودان الغربي. نال اهتمام المؤرخين المستشرقين؛ حققه هوداس ودولافوس عام ١٩١٣م، ثم قاما بترجمته إلى الفرنسية. والنص المقتبس من صفحة ٦٨ في الكتاب المذكور.

وذلك لردع المتخاصمين عن التَّهادي في الشَّقاق والخلاف، ومن أمثالهم أيضًا: "دَارُ خلاف، دَارُ خراب".

بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ سبْر الموروث اللُّغويِّ للمجتمعات الأفريقيَّة يمدُّ الباحث برؤية واضحة وعميقة عن أبعاد مدلول "السَّلام" وحقوقه الدَّلاليَّة في المفردات، والحكَم والأمثال، والأحاجي، والأغاني، والقصص والأساطير، وغيرها من المستويات اللُّغويَّة. وعلى سبيل المثال في المستوى المفرداتي، فإنَّ كلمة "أنجامو" لدى الفولاني تعني "السَّلام"، ولكنه سَلامٌ يشمل الصَّحة البدنيَّة والنَّفسيَّة للفرد والمجتمع، ولهذا المفردة تلازم مع مفردة (weltaare)، التي تعني بهجة القلب. والهوسا كذلك ترى تلازمًا ثابتًا بين "لَعافيه" ولفظة "كونيان - حانكلي" التي تشير إلى راحة البال والطُّمأنينة.^{٣٠} كذلك، فإنَّ قبائل أْجوكرو (Ojukru) جنوبيَّ كوت ديفوار، تشير إلى معنى السَّلام بلفظة (eb-esirm)، ولا تنفكُ تلك اللَّفظة عن مفهوم الوحدة والتَّضامن الاجتماعيِّ لديهم (Ofokr).^{٣١} وفي مستوى القصص، وفنون الأدب الشَّعبي، يوجد تشنِيعٌ للحروب، وتهويلٌ لها. كما في ملحمة البطل

(30) See: J. Obi, Oguejiofor. "Resources for Peace in African Proverbs and Myths", Bigard Memorial Seminary, (Enugu-Nigeria).

(31) Pierre Kipre, "De la guerre et de la Paix en Afrique", *Afrique Contemporaine*, (Automne, 2003), p.139.

"كليفا ساني" (Kelefa Saneh) في ضفاف نهر النيجر يقول
القوّالون:٣٢

كانت الحرب جِدُّ مُدْمَرَة.
لم يكن لأحيدٍ أن يحلَّ محلَّ كليفا ساني..
كان الرّجال الجرّحي يزحفون القهقري إلى نيومي...
آه، لقد فني الأحرار!
لقد أفنت الحربُ الأحرار!

وحتى في حال الأبطال القوميّين أمثال شاكا زولو (Shaka Zulu)، وأمفومو ما مازونو (M'Foumou Ma Mazono)، فإنّ السّرد يعمد إلى التّلميح عن عدم الرّضا التّام عنهم؛ بسبب الدّماء الكثيرة التي أراقوها؛ لذلك تأتي نهاياتهم مأساويّة، وكأنتها عقابٌ لهم. فالحرب في كلّ الأحوال، غير مرغوبٍ فيها، وتتخذ جميع الإجراءات لتفاديها، والحدّ من مفاسدها؛ رغبةً في تحقيق السّلام ذي المفهوم الشّموليّ في الرّؤية الأفريقيّة.

هذا، وفي المبحث الآتي عرضٌ لبعض تلك الإجراءات السّلميّة لدى القبائل والمجموعات الإثنيّة في أفريقيا.

(32) Donald R. Wright. *History in Africa*, (Sunny: Cortland, 1987). Vol. 14.

المبحث الثالث :

مظاهر اجتماعية سلمية

بناءً على الرؤى السابقة عن السَّلام، فإنَّ المجتمعات الأفريقيَّة قد عمدت إلى سنِّ عاداتٍ وأعراف اجتماعيَّة تمثِّل ترجمةً عمليَّةً لهاتيك الرؤى، وتظَّهرُ في أوَّل مظاهرها، في العادات اليوميَّة العابرة التي تكشف عن اهتمام الأفراد بمستوى "السَّلام" المتحقَّق لدى كلِّ منهم. فالتَّحايا لدى المادينغ والفلولاني مثلاً تطول، وتتوالى فيها الأسئلة والأجوبة عن حالات أفراد الأسرة، والمعارف. كما تكثر فيها الأدعية المتبادلة في طلب السَّلام، ويمثِّل ذلك كلُّه "طُقوساً من السَّلام مع الآخر".^{٣٣}

كذلك، من المظاهر الاجتماعيَّة في معظم المجتمعات الأفريقيَّة وجود فتراتٍ متفاوتة الطُّول (أيام، أسابيع) تعتبر مقدَّسة، تحرم فيها جميع صنوف العنف، من مشاجرات، أو قطع أشجار، أو الخروج إلى الأحراش أو غير ذلك من التَّصرُّفات السَّليبيَّة المحدَّدة لدى كلِّ مجتمع، وتسبق تلك الفترات عادةً، مواسمَ البذر، ومواسمَ الأمطار. وأيُّ انتهاك لهذا النِّظام يفضي -في اعتقادهم- بالمجتمع كلُّه إلى حصاد سيِّئ، أو جفاف، أو موت مفاجئ، ولا بدَّ من تكفيره بطُقوسٍ جماعيَّة. وقد رصد الباحثُ عبد الله كوناتيُّه لدى قبائل

(33) Pierre Kipre, "De la Guerre et de la Paix en Afrique", p.139.

مِيَانْكََا (Minyanka) في مالي، "فترة سلمية" تُعرف بـ"نامبون" (nampun)، وتطول خمسة عشر يومًا، مخصصة للغرباء، ولتسوية جميع الخلافات العالقة في المجتمع.^{٣٤}

وإيغالاً في الحرص على السّلام، ووجود أيّ منفذ محتمل لتفادي الحرب، يتمّ استخدام بعض الوسائل الرّمزيّة في السّاعة الأخيرة قبل الإعلان الحاسم عن الحرب، مثل تسريح أسير من الفريق المناوئ، إنْ وجد، تودُّدًا، وقد يكون وسطًا بين الفريقين، هذا لدى قبائل باموم في الكاميرون. ومن الوسائل، إرسال قبائل "فوتيه" (Fotè) طرف رمح (رمزًا للحرب)، وسنبلتين من القمح (رمزًا للسّلام)، إلى الفريق الآخر للاختيار بينهما. وبصورة أكثر طرافة لدى قبائل مايبا (Mabia) جنوبي الكاميرون أيضًا، تُختصر الحرب في مُباراة بين مجموعة من الشّباب الأشدّاء من كلا الفريقين؛ فيتبارون في رمي النّصال لاختراق حلقة خشبيّة منصوبة، وتسمّى تلك المُباراة "غوين" (guen)، ويعدُّ الفريق الفائز فيها المنتصر في "الحرب" التي لم تقع حقيقةً، وتُعلن نتيجتها في طُقوس وثنيّة يتمّ فيها استحلافُ الفريقين على الالتزام بما يقرّره كبار السّن من عهودٍ والتزاماتٍ لكلا الفريقين نحو الآخر.^{٣٥} وفي مجتمع الفولاني مثلاً، طبقاً لرؤيتهم

(34) Konate, Doulaye. "Les Fondements Endogenes d'une Culture de Paix au Mali", *Les Fondements Endogenes d'une Culture de la Paix en Afrique*, (UNESCO: 2000).

www.unesco.org/cpp/publications/

(35) Thierno, Bah. "Les Mécanismes Traditionnels".

www.unesco.org/cpp/publications/

العميقة للشرف و"الرَّجولة"، تُحرم لديهم مباغته العدو؛ لأنَّ كسب المعركة بدون مخاطرة في رؤيتهم، لا يُعدُّ نصرًا أو بطولة. كذلك تُحرم لديهم الحرب ليلاً، أو الغدر بالعدو بعد إبرام عهد السَّلام معه، أو ملاحقة الفارِّ، أو إيذاء المستسلم. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ الشَّباب المجنِّدين، يخضعون لفترة تأهيليَّة يتمُّ فيها تلقيهم بأخلاقيَّات الحرب، وتعليمهم مهارات القتال.^{٣٦}

على ضوء تلك المظاهر الاجتماعيَّة السَّلميَّة، يذهب الباحث الأنثروبولوجي (غودي) إلى أنَّ من تفسيرات "التَّخلف الأفريقي" في المجال التكنولوجيِّ، كون حروبها السَّابقة محدودة المدى؛ إذ كانت تُكافح بشتَّى الوسائل، وعليه لم تنمَّ تلك الحُرُوب تقنيَّات صناعيَّة على غرار ما عُرف في أوروبا من حروب ضارية طويلة الأمد، كان التَّطوُّر الصَّناعي نتيجة طبيعيَّة لتلك الحُرُوب.^{٣٧} أما ما يَرُدُّ في الرِّوايات الشَّعبيَّة من وصف مروِّع للحروب الطَّاحنة، فيُردُّ مُعظمه إلى المبالغة، خاصَّة لدى الفريق المنتصر. كما أنَّ الحقائق الأنثروبولوجيَّة والتَّاريخيَّة تفنِّد الكثير من تلك المبالغات. ومن الأمثلة القريبة الواضحة في ذلك ما

(36) Diallo, Yolande. "Humanitarian Law and Traditional African Law", *International Review of the Red Cross*, No.179, (1976): 57-63.

(37) Goody, J. *Technology, Tradition and the State in Africa*, (London: Cambridge University Press, 1971). In Pierre Kipre, "De la Guerre et de la Paix en Afrique", p.146.

يتناقله القوّالون لدى المادينغ من روايات للحروب التي شنها الإمام ساموري توري (ت ١٩٠٠م) ضدّ المستعمر الفرنسي، والقبائل المساندة لفرنسا؛ إذ يزعمون أن بلاد المادينغ كانت مكتظة بالسكان حتى إنّ القطّة كانت تسير على سقوف البيوت المترابطة مقدار يوم دون أن تنزل، لكن الحروب السامورية أفنت البشر!

ومن المظاهر السليمة، مواقف المجتمعات الأفريقية من جريمة القتل، فهي تمثّل لدى قبائل فون (Fon) في توغو مثلاً، انتهاكاً خطيراً للسلام، وخرقاً صارخاً للأحلاف المبرمة بين القبائل والمجموعات، وعليه لا بدّ من تجديد الحلف، وإرضاء الآلهة. وهي لدى قبائل (Anyanga) في توغو أيضاً تستلزم استعباد سبعة أحرار من عشيرة القاتل. وفي حالة القتل الخطأ، فإن قبائل شامبا (Tchamba)، تغزل القاتل في مكان في "الغابة المقدسة"، يخضع خلال تلك الفترة لطقوس تطهيرية، وعلاج نفسي، يعرّى فيها من ملابسه، ويدهن بطين ممزوج بمخلّطات عروق أشجار، ومواد مختلطة. وبعد خروجه من تلك العزلة والعودة إلى البلدة، يقام له محضر اعتذار وتسامح ومصالحة مع أسرة القتيل.^{٣٨} ويُطهر القاتل في القتل الخطأ (iutoni) لدى قبائل (Kwanyama) في ناميبيا في طقوس مُماثلة.

حتّى في فترات الحرب التي يرخص فيها الدّم البشري، فإنّ القتل في الرؤية الأفريقية ممقوت؛ لذلك لا يعود المقاتلون في كثير من

(38) Broohm, Octave Nicoue. "De la Gestion Traditionnelle...", p.6

المجتمعات الأفريقيّة إلى ديارهم بعد أن تضع الحرب أوزارها، دون أن يجتمعوا في "الغابة المقدّسة"، و"يغسلوا" عن أنفسهم في طُقُوس معروفة، أدران الحرب والدّماء البشريّة التي تلطّخت أيديهم بها، ويسترضوا الأرواح.³⁹ والأمر نفسه لدى قبائل كُونِيَامَا؛ لاعتقادهم أن أرواح الصّحايا تُلاحق المقاتلين، وتفسد عقولهم؛ فيغدّوا خطراً على أمن أنفسهم وعلى الآخرين.⁴⁰

ويلحق بالقتل السّحر وإيذاء الآخرين به؛ إذ يعدّ ذلك تهديداً للوئام الاجتماعيّ، يعاقب المجتمع عليه، ويضع إجراءات لتعقّب السّحرة الأشرار، وتحديددهم، وإثبات التّهم ضدّهم. وبشوت تهمة القتل ضدّ السّاحر لدى الإيوي (Ewë) مثلاً، فإنّه ينفي نفياً مؤبّداً من المجموعة، حفاظاً على المجتمع من شرّه، ودرءاً للمواقف الانتقاميّة المحتملة ضدّه.⁴¹ لذلك، يوجد تميّز واضح في مختلف الجماعات الأفريقيّة بين السّاحر الذي يُلحق الأذى بالنّاس، وبين المعالج الشّعبيّ؛ فيُشار مثلاً لدى قبائل كيسي في غينيا، إلى السّاحر بـ (kuino)، بينما يُشار إلى العالم بأسرار الطّبيعة بـ (wuloo)، ويُطلق الأشانتي (sunan/dunsemi) على الطّبيب الشّعبيّ، ويُطلقون (bayifo) على السّاحر. أمّا الولوف، فيطلقون على المعالج (madar/nooxoor)،

(39) Orita, *Peace in Africa*, p.3.

(40) Heike Becker. "Les femmes, la Politique et la Paix dans le Nord de la Namibie", in: *Les Femmes et la Paix en Afrique: Etudes de cas sur les pratiques traditionnelles de résolution des conflits*, (Paris: UNESCO, 2003), p.56.

(41) Broohm, Octave Nicoue. "De la Gestion Traditionnelle...", p.7.

ويطلقون على السَّحرة (demm). ففي جميع الثقافات الأفريقيَّة الأصيلَّة خطُّ فاصلٍ بين الاثنين. فالسَّاحر دَيْدَنهُ الشَّرُّ والهدْمُ، وعداوة المجتمع، والخفاء والانغلاق على نفسه. بينما المعالج الشَّعبيّ يتمي إلى الخير والبناء، ومساعدة المجتمع، والانفتاح على الطَّبيعة. هذا، ويُرجع العلماء الأنثروبولوجيون سبب الخلط بين هذين الصَّنَفين إلى الثقافة الغربيَّة (الأنجلو-ساكسونيَّة بالذَّات) التي دأبت على إطلاق مصطلح (magician/sorcerer) على الجميع دون تمييز.^{٤٢}

أمَّا من حيث معالجة بعض الأخلاق والتَّصرُّفات العدوانيَّة في المجتمع، كالزَّنا مثلاً، فإنَّ من الطُّرق التي يلجأ إليها قبائل فون - المشارُ إليها آنفاً - لردع الزَّاني بحليلة غيره، إشرابه عصارة مُعدَّة، يُعتقد أنَّها تستقرُّ في جسمه للأبد، وتقلب إلى سُمٍّ قاتل إن عاد إلى الجريمة نفسها حياته.^{٤٣} ويضمن ذلك علاجاً نهائياً لتلك الجريمة.

من جانب آخر، تبيَّن أهميَّة السَّلام في الاحتفاء الكبير به حين يُتوصَّل إليه بأيِّ حال من الأحوال؛ لأنَّ ذلك مكسبٌ مميّز، وفرصةٌ لا تمرُّ دون أن تحظى بما تستحقُّ من الحفاوة والابتهاج، ولكلِّ مجموعة قبليَّة عاداتها وطُقُوسها في الاحتفاء بالسَّلام والاحتفال به، فهي لدى الباميليكيَّة في الكاميرون مثلاً، تتمُّ في محفل راقص يضمُّ "أمَّ التَّوائم" (magni)، بوصف التَّوائم رمز الإخاء والوحدة،

(42) Calude Wauth, *The Literature and Thought of Modern Africa*, (London : Heineman Books Ltd., 1987), p53.

(43) Broohm, O. Nicoue, p.6.

وبوصف أمهم مصدرًا جامعا لذاتين أو لذوات تشترك في كثير من القواسم الجسدية والنفسية، فتحمل أم التوائم غصينات "شجرة السلام" (nfequem) وتدور بها في رقصة معبرة.، بالإضافة إلى صنع بعض القبائل لطعام، وتقاسمه بين المجموعة المتصالحة، إلى غير ذلك من الطقوس الاحتفالية. (ينظر مبحث آليات تحقيق السلام... الآتي).

فالسلام في المنظور الأفريقي عنصرٌ جوهريٌّ في الحياة الإنسانية، يربط العالم الخارجي بالعالم الباطن الروحاني، ويحدد علاقة البشر بالآله، وعلاقة بعضهم مع بعض. وعلى مدى تحقق السلام، يتوقف انسجام النظام الكوني بأسره. ولا بدّ من هذا التحقق من عادات وتصرفات يقوم بها البشر؛ للحفاظ على النظام الكوني، وحركة مكوناته في تناغم وانسجام.

هذا، ويتم الوقوف في المبحث الآتي لدى ظاهرة "حلف الممازحة"، وهي ظاهرة اجتماعية أفريقية مميزة، تحقق الكثير من صور الانسجام والتواء الاجتماعي، ولها تأثيرٌ مباشرٌ في مكافحة الخلافات، وإدارة الصراعات، وفضّها. كما أنّها ذات وجودٍ قويٍّ في المجتمعات الأفريقية المختلفة؛ لذلك تم تخصيصها والإسهاب فيها.

المبحث الرابع :

ظاهرة حلف الممازحة

في المجتمعات الأفريقيّة ظاهرةٌ قديمةٌ وشائعةٌ تقتضي تمازُح القبائل أو العشائر، أو الأفراد بعضهم بعضاً دون حرج، فترمي القبائل بعضها بعضاً بصورةً من التصرفات النمطيّة الطّريفة، والتّهم الجوفاء، تكون مصدرًا للتّندر والتّفكّه، ولا يأخذها الطّرف المتّهم ولا الحضور مأخذ الجدّ، ولا تثير حفيظة أحد. ومن مستلزمات هذه الظّاهرة الاجتماعيّة إيجاد تفاهم وانسجام تامّ بين القبائل والعشائر الممازحة؛ حيث يحرم الخصام بين الممازحين بشكلٍ قطعيّ، ويحرم أن يسيء بعضهم الظّنّ ببعضٍ مهما كان تصرف الآخر نحوه.

وهذه الظّاهرة موجودةٌ في ثقافات شعوب أفريقيا جنوب الصحراء كافّة، وبشكل متفاوت بين تلك الشعوب في قوّة ظهورها، وهي في غرب أفريقيا أظهرُ منها في المناطق الأخرى من القارّة. ومن أدلّة وجود هذه الظّاهرة الاجتماعيّة، وجود مصطلحات مختلفة لها في لغات الشعوب على امتداد القارّة، ففي بوركينا فاسو مثلاً، تسمّيه قبائل موصي (rakire) أو (rakiiba)، وفي لغة كينيا رواندا (ubuse)، وتسمّيها قبائل

جروُنسي بلفظة (doo)، ويطلق عليها لدى البوشمان في جنوب أفريقيا (tsxo)،^{٤٥} وفي لغة لُوَاند تسمّى (wusensi)، وعند البُولَار (dendira)، وفي السواحيليّة (utani)، وفي الولوف بالسِّنغال (kal)، وتُعرف بشكل موسّع لدى المادينغ، ويُطلق عليها عندهم "سيناكُويا" (Sinakuya)، وتلك الأخيرة هي الشّائعة في الدّراسات الأنثروبولوجيّة.

وظاهرة حلف الممازحة ظاهرةٌ أثارت فضول الباحثين المستفّرّقين في المجالات العلميّة المختلفة؛ فكثرت دراساتهم حولها، مُركّزين في ذلك على غرب أفريقيا، أمثال: بوالات (Boilat)، وتوتين (Tautin)، ومونتي (Monteil). وقاموا في الوقت نفسه بدراساتٍ مماثلة على مجتمعات تقليديّة غير أفريقيّة محاولةً لتلمّس صور لهذه الظّاهرة أو ما يشبّهُها لدى الشّعوب والمجتمعات التّقليديّة المختلفة في آسيا، وأمريكا اللاتينيّة.^{٤٦}

ومن المصطلحات التي وضعها الدّارسون لهذه الظّاهرة: مصطلح "علاقة قرابة الاحترام" (*les parentés à respect*)، و"النّدية الأخويّة" (*rivalités amicales*)، و"ممازحة الرّق"

(45) Alain Bernard, "The Kin Terminology System of the Nharo Bushmen", *Cahiers d'Etudes Africaines*, No.72, (1978). www.etudesafricaines.com/

(46) Canut, Cecile et Etienne Smith. "Pactes Alliances et Plaisanteries: Pratiques Locales, discours Global", *Cahiers d'Etudes Africaines*, No. No.46, p.687-754.

(joking slavery). غير أنَّ مصطلح (relations à plaisanterie) الفرنسي، ومصطلح (joking relationship) الإنجليزِيَّ أشهر، وأكثر شيوعاً من غيرهما.^{٤٧}

أصل نشأة أحلاف الممازحة

تختلف الأسباب التي يُعزى إليها وجود علاقات حلف وممازحة بين القبائل والعشائر الأفريقيَّة، ولكنَّ الدِّراسات الأنثروبولوجيَّة تحصر ذلك في سببين أساسيين هما:

(١) حاجة القبائل بعضها إلى بعض في ظرف تاريخيٍّ معيَّن، فيتعيَّن على كلِّ طرف الدُّخول مع الآخر في نوع من الحلف؛ لضمان التزام كلِّ طرف بدوره في التَّعاون المشترك. ولعلَّ ذلك ما يُعرف في المجتمعات الحديثة بالتَّواقيع الرِّسميَّة على المعاهدات المكتوبة. ففي المجتمعات الشِّفاهيَّة، حيث تُضفى قيمةٌ خاصَّةٌ وقدسِيَّةٌ على الكلام، تمثِّل تلك الأحلاف تواقيع "منطوقة" تلزم "الموقع" وكلَّ من يتَّمي إليه، وإنْ بَعُدَ في الزَّمان والمكان، بمضمونها.

(٢) وقوع القبائل في مشكلاتٍ اجتماعيَّة، أو نشوب خلافاتٍ حادَّةٍ بينها في مرحلة تاريخيَّة معيَّنة؛ فيتعيَّن على المجتمع وضع آليَّة لتفادي تكرار تلك التَّجربة المريعة.

(47) Ibid.

فالأصل في كلتا الحالتين تاريخي اجتماعي. ويرى بعضهم أصلاً
آخر ميتافيزيقي يزعم وجود وحدة عرقية بين القبيلتين المتمازحتين،
عقدتها بينهما الآلهة أو أي ظرف ميتافيزيقي آخر.^{٤٨}

صُور حلف الممازحة وأشكالها

يمكن تصنيف "سيناكويا" وصُوره في ثلاثة مستويات
عامّة هي:

(١) الممازحة بين المجموعات الإثنيّة، وفي هذا المستوى تكون الممازحة
حقاً مشاعاً لأيّ فرد من أفراد الإثنيّة، تجاه أيّ فرد ينتمي إلى
المجموعة أو المجموعات الإثنيّة الأخرى التي تدخل ضمن
دائرة المزاح معها، ومن ذلك مثلاً المزاح بين الفولاني من
جانب، وبين نومو، وبوبو، والمادينغ من جانب آخر، ومثل ذلك
المزاح بين مُوصي وسامغو في بوركينافاسو، وبين قبائل أكيه،
وقبائل دان وغورُو في كوت ديفوار، وفي النيجر: بين قبائل
الفولاني والكانوري، وبين زارما والطّوارق... في منظومة
شبكة متشعبة. ويتطلّب هذا المستوى معرفة تاريخيّة بالماضي
الشّعبي للمجموعة الإثنيّة التي يُباشِر الشخص المزاح معها،

(48) Sissao, Alain Joseph. *Alliances et Parentes à Plaisanterie au Burkina Faso, Mécanismes de Fonctionnement et avenir*, (Sankof et Gurli Ed. Ouagadougou, 2002). In: *Cahiers d'Etudes Africaines*, No.176, (2004).

وما يُثارُ حولها من صُورٍ نمطيّة. كما يتطلّب من الفرد معرفة جيّدة بما يُثار حول مجموعته الإثنيّة من "شبه" ونكت، والرّدود الملائمة لها.

(٢) الممازحة ضمن مجموعة إثنيّة واحدة، وهذه داخلية يمكن تسميتها بالممازحة العشيريّة، ففي داخل كلّ إثنيّة تفرّعات من العشائر تبرم فيما بينها أحلاف ممازحة داخلية. وهذا المستوى يكاد يكون أدقّ المستويات من علاقات الممازحة؛ لأنّه يتطلّب معرفة تامّة بالتركيبة العشائريّة للفرد، ومعرفة المتواليات العشائريّة التي يمكن أن يمازحها الشخص، وما لا يمكنه أن يمازحها.

(٣) الممازحة الأسريّة: وتكون بين الأفراد من أسرة وقرابة واحدة، ولها صُورٌ فرعيّةٌ متعدّدة حسب العلاقات الأسريّة. مثل المزاح بين الأجداد والأحفاد، وبين أبناء الخؤولة، وبين الزّوج وإخوة زوجته أو أخواتها الصّغار أو العكس.

فالمزاح بين الأجداد والأحفاد (*moden tulon*)، تظهر أهميّته في توسّط الأجداد بين الأبناء وآبائهم؛ لتهدئة حدّة التوتّر والتسلّط التي قد يُفرّضها الآباء على أبنائهم. والمزاح بين الزّوج/ الزّوجة وبين إخوة الزّوج (*nimogo tulon*)، يحقّق الانسجام بين الزّوجين من جانب، فإخوة الزّوجة أو أخواتها مثلاً، قد يواجهون

الزَّوج بما لا يمكن لزوجته مُصَارَحَتُهُ به من الحقائق والمطالب،
والعكس كذلك. كما أنَّه يحقّق الانسجام والتّفاهم من جانب آخر
بين الأسرَتَيْن في توسُّط الإخوة من كلّ أسرة لفُضّ الخلافات
النّاشبة بين الزَّوجين قبل أن تبرز، وتصل إلى مسامع الكبار.

ومثل ذلك، ممازحة الفرد لأخواله وأبنائهم (*kanimë*)
(*tulon*). ولهذا النّوع من المزاح، جذورٌ جدُّ قديمة في المجتمعات
الأفريقيّة؛ لسيادة النّظام الأمويّ (*matriarchy*)، في المجتمعات
الأفريقيّة القديمة، وكان من آليّات هذا النّظام توريث أبناء الخال
للميت دون أبنائه من صُلْبِهِ، وإعطاء الإنسان الحقّ الكامل في
ممتلكات أخواله؛ لمكانة أمّه فيهم. ولا تزال رواسب كثيرة من
تلك العادة سائدة في المجتمعات الأفريقيّة المعاصرة، مثل زواج
بنات الأخوال. وعليه، من المحال أن يَحْذُل الخال ابن أخته، أو أن
يَعْصِي ابنُ الأخت خاله في أمر. وفي بعض المجتمعات التّقليديّة،
تتجاوز حماية ابن الأخت إلى أبعد حدودها، إذ يتمتّع بحصانة
مطلقة، ولا يمكن تسليمه أو معاقبته بأيّة حال، مهما كان جُرمه،
ولا تَبْخُل خُؤولته بأيّ ثمن في سبيل حمايته. والمنطق وراء ذلك،
أنّ الذي لا يستر على ابن أخته (وفي ذلك بالطبع سترٌ على أخته)،
أو لا يقدر على حمايته، لا يستحقُّ أن يُصهر إليه. وبالعكس، فإنّ
الذي لا يحترم أخواله، ولا ينزل عند أحكامهم ورغباتهم، لا

يستحقُّ أن يُصهر إليه أيضًا. أما توظيف هذا النظام المباشر في فضِّ النزاعات، فيظْهَر في حمل أبناء الأخوات مسؤوليَّة فضِّ النزاعات التي تقع بين أخوالهم، أو بينهم وبين قوم آخرين، ولا يسع الأخوال إلا الانصياع لحكمهم وقبوله. وذلك مَعْمُولٌ به لدى قبائل بيتية (Bété)، ودان في كوت ديفوار.^{٩٩} ويطلق عليهم لدى قبائل دُوالا (Duala) في الكاميرون اسم (mulalo a si mawobila)، وبوصفهم "سفراء"، فإنَّهم يحظون بحصانة مطلقة، ويعلَّقون جُلُجلاً صغيراً يُعرَفون به حال السَّفر.

حلف الممازحة وتحقيق الوئام الاجتماعي

إنَّ أحلاف التَّمازح بوصفها مؤسَّسة اجتماعيَّة، تسعى في المقام الأوَّل، إلى كسر جُسُور الكُلفة بين الأفراد والجماعات. كما تسعى إلى الحدِّ من تبعات التَّمايز الاجتماعيِّ الطَّبيعيَّة أو المصطنعة في المجتمع بين الطَّبقات المتقابلة. وقد حظيت ظاهرة حلف الممازحة بدراساتٍ كثيرة في مجال العلوم السِّياسيَّة والاجتماعيَّة، وفي أبحاث تسوية الخلافات على مختلف مستوياتها خاصَّة في المجتمعات الأفريقيَّة التي شهدت تصاعداً مطَّرداً في عدد النزاعات الدَّاخليَّة وحدَّتها.^{١٠٠} وقد أجمعت تلك الدِّراسات على أهميَّة توظيف هذه الظَّاهرة لتحقيق

(49) Pierre Kipre, "De la Guerre et de la Paix en Afrique", p.140.

(50) Canut, Cécile, et Etienne S., p.8.

الانسجام الاجتماعي، وتهدئة التصاعدات الداخلية في الدول الأفريقية الحديثة.^{٥١} ومن فوائد هذه الظاهرة:

- فاعليتها في الخطاب السياسي المعاصر، حيث ثبت توظيف بعض السياسيين لها؛ لكسب النّاحيين، ولحلّ الكثير من النزاعات الداخلية، خاصّة تلك التي تأخذ صبغةً قبلية. ومن الدراسات بهذا الصّدد، دراسة ميدانية للباحث دينيس غالفان في قرى السنغال بين قبائل سيرير، أوصى فيها بإعادة ديناميّة هذه الرّابطة، وتوظيفها في بسط ثقافة التسامح، وفي دعم الوعي الوطني للسلام.^{٥٢} ومثل ذلك واردٌ في دراسة ميدانية أخرى للباحث مارك دافيديسر في غامبيا. وتمّ في بوركينا فاسو عام (١٩٩٨م)، إنشاء جمعية للترويج لهذا المظهر الاجتماعي الثقافي تحت اسم (Association Burkinabè pour la Promotion de la Parenté à Plaisanteries, AB3P) أي الجمعية البوركينابية للترويج للممازحة القرائية.^{٥٣}

- فاعليتها في تكوين العلاقات الشخصية ودعمها بين الأفراد. فقد يتبدّد هاجس التّوتر والتّحفّظ بين شخصين غريبين بعضهما على بعض، وينقلب رأساً على عقب إلى الانبساط والثّقة، إذا اكتشفا أنّ

(51) See: Marie-Aude Fouéré, "The Métamorphoses of Joking Relationships: A new political issue in building Nations-States", *Cahiers d'Etudes Africaines*, No.178, (2005).

(52) Denis Galvan, "Joking Kinship as a Syncretic Institution", *Cahiers*, Vol. XLVI (3-4), No.184, (2006).

(53) "On ne plaisante pas avec la Parenté à plaisanterie", *Reflexion*, p.2.

بينهما رابطة مازحة؛ لذلك يُبادرُ الأفارقةُ إلى السُّؤال عن الاسم العشيريِّ حين يلتقون؛ ليتصرَّفوا على وفق مقتضيات ذلك.

- كونها وسيلة لمواجهة الآخر بالحقائق المخرجة التي قد لا يمكن مواجهتهُ بها في ظروف مغايرة؛ فلا يستنكف الإداريُّ -مهما علا شأنه- أن يواجهه "حليفه الممازح" بالحقائق عن سياسته وإدارته. وقد أشار محمود كعت إلى شيء من ذلك حين عرض لسيرة السلطان أسكيا الحاج محمد، وتعظيم الرِّعيَّة له. قال: "وليس فيهم مَنْ يتعدَّى عليه بقول الصِّدق إلَّا دِنْدِفَارٍ، ولا فيهم مَنْ يَنْهَاهُ عن أمرٍ ويتَّبِعَهُ أَحَبُّ أُمَّ كَرَهٍ إلَّا بَرَكِي... ولا مَنْ يُناديه باسمه في مجلسِهِ إلَّا كِسِرْدُنْكَ، ولا مَنْ يجلسُ مَعَهُ على سريره إلَّا الشُّرفاء... ولا يأكلُ مَعَهُ إلَّا العُلَمَاءُ والشُّرفاء وأولادهم وسُنَّ ولو كان صغيراً".^{١١} فهو لاء الأشخاص والقبائل لها مكانةٌ مُميَّزة، وسلطة نافذة على السلطان في جميع الأحوال، على الرُّغم من مكانته وهيبته.

غير أنَّ بعض الباحثين يحذِّرون من التَّرويح لهذه الظَّاهرة وبعثها من جديد، مخافة التَّوظيف الانتهازيِّ للسياسيِّين لها، أو توظيفها لدى الأفراد للحصول على امتيازات، أو تشجيع صُور المحاباة، والمحسوبيَّة، واحتمال صرف القضايا عن

(٥٤) تاريخ الفتاش، مصدر سابق، ص ١١.

أسبابها وحلولها الحقيقيّة في خضمّ المداعبات والهزليّات.^{٥٥}
ويردّ المتحمّسون لهذه الظّاهرة أنّها ليست الخيار الأوحد أو
البديل للآليّات الكثيرة في الحدّ من النزاعات، وإدارتها،
وحلّها، وإنّما هي جزئيّة ضمن شبكةٍ موسّعة من
الاستراتيجيّات والخبرات البشريّة المرشّحة في مشروع تسوية
النزاعات وتفادي نشوبها، وإدارتها.



(55) De Jong, Ferdinand. "Joking with the Enemy: Conflict Resolution in Senegal", *Cahiers*, No.178, (2005).

المبحث الخامس: آليات تحقيق السلام وحل النزاعات في المجتمعات الأفريقية التقليدية

بناءً على الرؤية السلمية الأصلية في المجتمعات الأفريقية القديمة، فإن تلك المجتمعات قد توصّلت عبر تاريخها الطويل، وخبراتها وتجاربها المختلفة إلى وضع آليات تضمن للسلام مكانته، وتُحافظ على روح التسامح والتعايش المنسجم بين الأفراد والجماعات، وتعمل على حل النزاعات إن وقعت، وتلك الآليات مختلفة ومتنوعة باختلاف المجموعات الإثنية، والظروف البيئية التي تحكمها. وفي الفقرات الآتية نأذج وشواهد من تلك الآليات على امتداد الشعوب الأفريقية جنوب الصحراء.^{٥٦}

(١) قبائل المسائي (Masai)

وهي القبائل الرعوية القاطنة في المنطقة الجنوبية من القارة الأفريقية، وتوزّع على جنوبي كينيا، وشمالٍ تنزانيا الحالية، وتتألف من قبائل كثيرة، لكنّ لغة "ما" (Maa) تجمعها. والكلمة الموافقة للسلام لدى قبائل المسائي هي "أسوتوا" (osotua)، وتعني في

(56) See: Tsega, Endalew. "Luba Basa and Harma Hodha: Traditional Mechanisms of Conflicts Resolution in: Metekkel, Ethiopia", *Asien-Afrika Institute, Universitat Hamburg*, (2002).

الأصل جبل السُّرة، أو جبل الحياة الذي يربط الجنين بأمّه. فحين يولد الطُّفل لدى المسائي، ويقطعون جبل السُّرة، فإنَّهم يربطونه بالعشب في طُقُوس خاصّة قبل دفنه؛ لاعتقادهم -وهم رعاة- أنَّ العشب مصدر الحياة، فالبهائم تأكلها فتغذيها وتدرُّ ألبانها. وعليه، يرمز العشب لدى المسائي إلى السَّلام، وحمله أثناء الخصام أو القتال، يُلزم جميع الأطراف بوقف العنف، والمبادرة إلى المصالحة. ومن بين قبائل المسائي أيضًا عشائر "بوكوت" (*Pokot*)، ولديها تقديسٌ لما يُعرف بـ"ليكيسيو" (*Leketio*)، وهو حزامٌ مصنوعٌ من حبَّات الودع تشدُّ به المرأة الحامل بطنها، فإذا نشب قتالٌ بين الرِّجال، وطرحت امرأةٌ هذا الحزام بينهم، كفَّ بعضهم عن بعض، باعتبار المرأة أمًّا للجميع، ومُسْتَوَدَع الحياة. وحين يُبرِّمُ المسائي عهد مُصالحَة وسلام فيما بينهم، فإنَّهم يجلسون تحت شجرة معيَّنة تدعى (*oloip*)، ويتجرّد كلُّ واحد من سلاحه قبل الجلوس تحت هذه الشَّجرة.

(٢) قبائل أكولي (Acholi)

وموطنها المنطقة الشَّمالِيَّة في يوغندا، وهي قبيلة رعويَّة. وتعرف لدى قبائل أكولي مراسم وطُقُوس خاصّة في حلِّ النِّزاعات، وعقد المصالحة بين الفرقاء، ومن تلك الطُقُوس ما يعرف بـ"ماتوه أبوت" (*Mato-oput*)، وتقام بعد أن يختلي كبار السِّن ويتشاوروا في حيَّيات

النزاع؛ لمعرفة أبعاده وحقيقته، ومسؤولية كل فريق، وبعد ذلك تقام طُقوس ماتوه أبوت في الغابة أو على ضفاف نهر بحضور المتخاصمين؛ ذلك لإبعاد شرور الخلاف. وبعد استماع الجميع إلى قرار الكبار، والإذعان له، تُذبح ذبيحة، ويُصنع طعام، ويأكل الجميع من قصعة واحدة، إشارةً إلى مصالحة تامّة بين الخصوم؛ إذ الإنسان لا يُشاطر عدوّه الطّعام أبدًا في معظم المجتمعات، ويُباركُ كبار السنّ هذه المصالحة بطُقوس تُعرف بـ "لامو أبوكي ألويدو" (*Lamo Oloke*). (Olwedo).

(٣) قبائل بانيارواندا (Banyarwanda)

من كبريات القبائل القاطنة في رواندا، وكونغو الديمقراطية، وبورندي. يُعرف لدى قبائل بانيارواندا نظامٌ دقيقٌ لحلّ النزاعات يديره مجلسٌ مخصّص من كبار السنّ، ويُطلق عليه "غاشاشا" (gacaca)، وهي كلمة مأخوذة من كلمة "أوروشاشا" (Orocaca)، اسمًا لنوع من العشب الناعم ينبت حوالي البيوت، ويجلس كبار السنّ عنده لمداولة محاور النزاع، والاستماع إلى دعاوى الخصوم، وطرح الحلول المناسبة. وتأتي العلاقة بين تسمية هذا النظام لفصّ الخصومات، وبين هذا العشب الذي ينبت حوالي البيوت؛ في حرص البانيارواندا في حلّ الخصومات في مراحلها الأولى قبل أن تستفحل وتخرج عن دائرة الأسرة أو العشيرة، ويطلّع عليها الغرباء. كما

يلجأون إلى وسائل وإجراءات أخرى في حال نشوب النزاعات حسب خطورتها، ويُعرف الوُسْطاء في تلك الحالة بـ "باشِنْغانتاهي" (bashingantahe)، وهم عشائر معيّنة محترفة في الوساطات، ضالعة في التقاليد والأعراف المحليّة لعشائر البانيارواندا.^{٥٧} هذا، ومن مهامّ هؤلاء، التوسّط في خطبة النساء، وفي عقود التّجارات، وفصّ الخصومات، وتقديم الاستشارة للزّعماء، وغير ذلك من المساعي الضّامنة للعلاقات الجيدة بين الأفراد والمجموعات. ويخضع كل "باشِنْغانتاهي" لتدريب وتربيّة خاصة على فنون الوساطات منذ الصّغر، تحت مراقبة صارمة من لدن كبار المجموعة، قبل أن يؤذن له بمزاولة هذه المهنة الاجتماعيّة.^{٥٨}

(٤) قبائل واماكوأ وجاراتها

هي القبائل القاطنة على ضفاف نهر روفوما (Ruvuma) في تنزانيا، وتعرف منها أربع مجموعات كبرى هي واماكوأ (Wamakua)، واماكوندي (Wamakonde)، واميورا (Wamwera)، وَايَاوُ (Wayao)، وهي في الأصل قبائل نزحت إلى تنزانيا من جنوب أفريقيا إبان حروب قبائل الزُّولو في القرن التاسع عشر بقيادة البطل

(57) Ntahobari Josephine et Basilissa Ndayiziga. "Le Rôle de la Femme burundaise dans la résolution pacifique des conflits", in: *Les Femmes et la Paix en Afrique*, p.17.

(58) Charles Villa & Others, *Building Nations : Transitional Justice in African Great Lakes Region*, (South Africa : South African Minds, 2005), p26.

القوميّ شاكا زولو (قتل عام ١٨٢٨م). تؤمن تلك القبائل بسيادة أرواح الأسلاف على عالم الأحياء، وأنَّ عالم الأسلاف، عالمٌ وسط بين عالم الإله المطلق، وبين عالم الأحياء، ويطلقون على أرواح الأسلاف مصطلح "ماهوكا" (Mahoka)، ويؤمنان تلك القبائل القويّ بالأرواح، وبقوّة الأسلاف، فإنّهم يرجعون كلّ خير أو شرٍّ إلى مدى رضا الأسلاف عن الأحياء، أو سخطهم عليهم، وأيُّ خلل في المجتمع لا بد من إصلاحه؛ بغية إرضاء "ماهوكا"، والحظو بنيل رضاهم، ويشمل ذلك الخلافات بين الأفراد أو الجماعات، فلا بدّ من فضّها، وإرضاء الماهوكا. وعليه، فإنّ كبار السنّ، وهم اللسان النّاطق باسم عالم الأحياء، يحسمون الرّأي في الخلافات، ثمّ يجمعون الفرقاء، أو من ينوب عنهم، فيجلس كلّ فريق على جرّة من الفخار مملوءة بالماء، وبعد الاستماع إلى حكم كبار السنّ، يشرب كلّ فريق من الجرّة ويتعهّد بالمصالحة والإذعان لحكم الكبار، وتفادي البلوى التي قد تعمّ الجميع إذا انتقم الماهوكا منه في حال عدم إذعانه لرأي الكبار.

(٥) قبائل أرومو (Oromo)

الأرومو قبيلة متوزّعة بين أثيوبيا، والصّومال، وهي رعوّية تُعنى بالبقر. ويوجد لدى قبائل أرومو نوعٌ من الحلف يدعى "لوبا

باسا" (Luba-basa)، ويعني ذلك حرفياً "العتق والتحرير"، وهو حلفٌ يحقق اندماج القبائل والتجمعات الإثنية الأخرى بالأرومو المحليين. نشأ هذا النوع من الحلف؛ لتصحيح رؤية الأرومو الاستعلائية عن القبائل الرعوية الأخرى النازحة إلى أراضيهم؛ إذ يُنظر إلى الوافدين بوصفهم رعايا لا يتمتعون بجميع الحقوق الاجتماعية في مجتمع الأرومو، فلا يحقُّ لهم الرعي بحرية في كلِّ مكان، ولا زراعة الأراضي الخصبة، أو التجارة إلا بقدر ما تسمح لهم الأرومو بذلك. أما إذا تمَّ عقد حلف "لوبا باسا" بين الأرومو وبين أيِّ وafd، فإنَّه يغدو واحداً منهم، ويتمتع بجميع الحقوق الاجتماعية التي يتمتع بها طبقة أرومو العليا "بورانا أرومو" (Borana Oromo). ويتمُّ عقد حلف "لوبا باسا" على يد مسنٍّ يعرف بـ"أبا بوكو" (Abba Boku)، ومن طُقوسها مزج دماء الشَّخص الذي يرغب في عقد الحلف من الأرومو مع الوافd، وكسر عظم بال رمزاً لإنهاء أيِّ خلاف بينهما، يعقب ذلك استحلاف كلِّ واحد منهما على نُصرة صاحبه، وعدم خيانتة ما حيي. وهذا الحلف، وإن كان فردياً بين شخصين، فإنَّه يشمل كلَّ من ينتمي إليهما بعلاقة قرابة. وقد حقَّق هذا النُّظام اندماجاً تاماً لبعض القبائل بالأرومو حتى أصبح من الصَّعب، بمرور الزَّمن، تمييزها عن الأرومو، يقول الباحث تسيغا بهذا الصَّدد عن قبائل شيناشا: "وتبنَّت قبائل شيناشا جمعاء

ثقافة أرومو بعد أن تحرروا عبر حلف لوبا باسا، ومن العسير اليوم جدًّا، تمييز شيناशा عن الأرومو".^{٥٩}

نوع آخر من الحلف يُطلق عليه "هارما هودا" (Harma hodha)، وهو رباطٌ رمزيٌّ للتَّبَنِّي تبرمها قبائل غوموس (Gumuz) أو شيناशा (Shinasha)، فيما بينها، أو بينها وبين الأفراد أو القبائل الأخرى في أثيوبيا، وتعني هذه الكلمة حرفياً "مَصُّ الثدي"؛ إذ يمصُّ "الابن" خلال طُقُوسٍ عقد الحلف إبهام "الوالد" بعد أن يغمسها في قدح من العسل الممزوج بلبن. وبموجب هذا العقد، تلزم النُّصرة والتَّعاون والحماية بين الاثنين شاملاً كلَّ من ينتمي إلى الطَّرفين بعلاقة قرابة. ويذكر الباحثون أنَّ هذا الإجراء كان عاملاً إيجابياً في التَّعائش السَّلمي بين قبائل "شاشنا" المحليين، وبين القبائل الرَّعويَّة الأخرى النَّازحة في نزاعاتها حول المراعي، وموارد المياه، والأراضي الزراعيَّة، وفي توفير فرص التَّجارة لها.^{٦٠}

(٦) قبائل بُويم (Buem)

هي قبائل متوزَّعة بين شمالي غانا وتوغو الحاليَّة في منطقة الفولتا. وفي قبائل بويم، يرتبط مفهوم حلِّ الخلافات بمبدأ الوئام

(59) Tsega, Endalew. "Luba Basa and Harma Hodha, p.5.

(٦٠) من أنواع الأُحلاف لدى الأرومو أيضاً ما يعرف بـ"موقاسا" (Moggasa)، و"غوديفاشا" (Guddifacha)، و"ميديشا" (Medicha)، وهي متشابهة في إجراءاتها وطُقُوسها.

(61) Tsega, Endalew, p.17.

الاجتماعي، وتقع مسؤولية المبادرة لحل النزاعات على كبار السن، وهم في ذلك لا يلتزمون بصيغة صارمة، وآلية محدّدة في حل النزاعات، ويُعوضون ذلك بالحرص على تحقيق ثلاثة معايير أساسية في حل كل نزاع، وهي:^{٦٢}

(١) مفهوم (*benya ogba-ukpikator*)، وهو انتفاء قُطبي "غالب ومغلوب"، أو "مخطئ ومصيب"، أي ألا يفرض حل النزاع إلى تجريم أحد الطرفين، ويحقّق هذا المفهوم حلاًّ ودياً مرناً للنزاع، وهو ملائم لمجتمع يعيش فيه الأفراد في احتكاكٍ مستمرٍّ وجهًا لوجه لدى مُزاوَلتهم للأعمال اليومية المختلفة.

(٢) مفهوم (*lelorka-lorbunu*)، وهو ضرورة إصلاح العلاقة الشخصية بين المتخاصمين وإعادتها إلى ما كانت عليه قبل الخصام أو إلى أحسن، وهذا المطلب مسؤولية كلا الطرفين، يقوم فيه الوسيط بدور المسهّل والمثير لما يمكن أن يُتبع لإصلاح ما فسد. وفي هذا المستوى لا وجود لتغريم أو أيّ عقاب جزائيّ (*kornu*)، وإنّما هو إجراءٌ عن طيب خاطر؛ لتحسين العلاقات الإنسانية المضطربة بين الأطراف المتخاصمة.

(٣) مفهوم (*Kanye ndu bowi*) هو مبدأ الرضا التّام. وهو أن يرضى كلا الطرفين بالحلّ المقترح الذي يتّصف بالنزاهة والعدل؛ لأنّه

(62) Ben K. Fred-Mensah. "Bases of Traditional Conflict Management Among the Buems of the Ghana-Togo Border", in: *Managing Conflicts in Traditional African Societies*, p.31-48.

حلّ اشترك في نشدانه كبار السن، والأرواح حسب حجم النزاع، ومدى تهديده للوئام الاجتماعي العام. بتحقيق العناصر الثلاثة السابقة في عملية حلّ النزاع، يشعر قبائل بويم أنّهم قد حقّقوا مبدأ الرضا التام، وبلغوا رؤيا الوئام الاجتماعي.

(٧) شجرة أو خيمة الخصومات (*Arbre à Palabres*)

يُعرف في المجتمعات الأفريقيّة التقليديّة نوعٌ من النقاش والمحاورّة المفتوحة، له أسام مختلفة لدى كلّ القبائل، ويطلق عليه في الدّراسات الاجتماعيّة والأدبيّة الغربيّة مصطلح (*arbre à palabres*)؛ لكونه عادةً تحت الشّجرة المركزيّة في القرية، أو تحت خيمة الاجتماعات.^{٦٣} وهذا النقاش المفتوح بمثابة استفتاء عامّ، ومنصّة يجد فيها الجميع فرصةً للإدلاء برأيه حول موضوع معيّن. وهو - وإن كان مفتوحاً - فإنّ له أنظمةً وأعرافاً تسيّره وتضبطه. ويُدعى إلى مثل هذا النوع من النقاش في القضايا العامّة التي تهّم البلدة أو العشيرة كلّها، ولا تتّصف بسريّة، كالمشاورة في بناء الجسور،

(٦٣) يطلق عليها لدى الباميليكيّة "سانغ" (Tsang)، ولدى قبائل بيتي (Beti)، يطلق عليها (ekwane ayön)، وتترجم إلى اللغات الأوربيّة بـ (*arbre à palabres*). ويذهب الباحث تشرنو باه إلى أنّ هذه تسمية سلبية مغلوطة لهذا المفهوم، نشأت تبعاً لحالات سوء التفاهم بين المستعمرين والمحليّين في مجالس مناقشة القضايا، ويوضح الباحث أنّ الهدف الأساس في هذا المحضر "تهدئة النفوس وتقريب وجهات النظر"، وليس خصومة كما توحى بها التسمية الأوربيّة.

وشقَّ الطُّرُق أو البتَّ في أمر سرقة، أو تعدَّ على حقوق الآخرين وممتلكاتهم.. وغير ذلك. أو القضايا التي تحتاج إلى جمع معلومات أولية من الجمهور قبل اتِّخاذ إجراءات لاحقة. وتتمُّ الدَّعوة إليه عبر القنوات المعهودة في التَّواصل، كالطُّبْل أو البوق النَّاطق، أو المبلِّغ الشَّعبي، ويديره عادةً أشخاصٌ معيَّنون، يطلق عليهم (nkuli mejo) لدى قبائل بُولو الكامبيرون.^{٦٤} ولا يشترك فيه الرّسميُّون عادةً؛ حتى لا يخيِّم حضورهم بظلاله على آراء الأفراد. وتبرز أهميَّة النقاش المفتوح في حلِّ التَّراعات ومكافحتها في اجتماع الأطراف المعنية كافَّة في موضع واحد، خاصَّة إذا كان التَّراع بين مجموعاتٍ متفرِّقة، وأطرافٍ مختلفة. كما يتَّصف بقدر أكبر من الشَّفافيَّة و"الديمقراطية" في حلِّ التَّراعات، واتِّخاذ القرارات. وفي هذا المعنى تقول المادينيغ "الكلام مثل فُول سوداني، إذا قُشِّر متفرِّقا كُثِر قُشُورُه"؛ لذلك لا بد من تداول الكلام في مجلس واحد، حتى يمكن تطويق محلِّ التَّراع، والوصول إلى إجماع نسبيٍّ حوله.

وتُعقد محاضرُ فضِّ التَّراعات وتداولها، وإبرام المصالحات عادةً في أماكنٍ مخصَّصة، حسب فداحة التَّراع، ومن تلك الأماكن: "الغابة المقدَّسة"، وضياف الأنهار، وتحت شجرة البواب (التبليدي) العملاقة، وفي دار شيخ العشيرة، أو البهو العشيري "بولون"

(64) Broohm, Octave Nicoue, "De la Gestion Traditionnelle...", p.5

(bulon) لدى المادينغ، أو في مقبرة الأسلاف أو في غيرها من الأماكن. ولهذا الاختيار اعتباراته العقدية والإجرائية لضمان السلام، مثل الاعتقاد في القوى الخفية الكامنة في الغابة المقدسة، أو الرغبة في الابتعاد عن الآذان المتطفلة، وغيرها من الإجراءات التي تضمن نجاح عملية البحث عن السلام.

المبحث السادس :

وُسْطَاء السَّلَام فِي مَجْتَمَعَات أُفْرِيقِيَا

فِي حَالِ نَشُوبِ الْخِلَافَاتِ وَالصَّرَاعَاتِ بِمَسْتَوِيَاتِهَا كَافَّةً، فَإِنَّ فِي
الْمَجْتَمَعَاتِ الْأَفْرِيقِيَّةِ التَّقْلِيدِيَّةِ أَفْرَادًا أَوْ مَجْمُوعَاتٍ، تَنْبَرِي لِتِلْكَ
الْخِلَافَاتِ؛ لِاحْتَوَائِهَا بِمَا يَحَقِّقُ الْإِنْسِجَامَ وَالتَّنَاغُمَ فِي الْمَجْتَمَعِ، وَمِنْ
أُولَئِكَ الْأَفْرَادِ وَالْمَجْمُوعَاتِ: الْجَمَاعَاتِ السَّرِّيَّةِ، وَكِبَارِ السَّنِّ،
وَلَا بَسُو الْأَقْنَعَةَ، وَالنِّسَاءَ، وَالزُّعَمَاءَ. وَفِيمَا يَأْتِي تَفْصِيلٌ لِبَعْضِ أُولَئِكَ
الْوُسْطَاءِ فِي حُلِّ الْخِلَافَاتِ.

أَوَّلًا: الْجَمَاعَاتُ السَّرِّيَّةُ وَالْأَقْنَعَةُ

مِنْ الْوُسْطَاءِ الْجَمَاعَاتِ السَّرِّيَّةِ، وَهِيَ تَقُومُ بِدَوْرٍ حَاسِمٍ فِي
حِفْظِ السَّلَامِ وَتَفَادِيِ الْمُضَادِمَاتِ، وَهِيَ عَادَةً جَمَاعَاتٌ لَهَا اعْتِبَارُهَا
الْإِجْتِمَاعِيُّ الْمُمَيِّزُ؛ لِأَنَّهَا تَتَأَلَّفُ مِنْ شَخْصِيَّاتٍ ذَوِي هَيْبَةٍ وَنُفُوذٍ
كَبِيرِ السَّنِّ، وَالصِّيَادِينَ، وَالْمُعَالَجِينَ الشَّعْبِيِّينَ، أَوِ النِّسَاءَ الْعَجَائِزَ...
فَكُلُّ تِلْكَ الْأَصْنَافِ - فِي الْغَالِبِ - تَنْضَمُّ فِي جَمْعِيَّاتٍ سَرِيَّةٍ، تَضْرِبُ
حَوْلَ نَفْسِهَا هَالَةً مِنَ الْمَهَابَةِ، وَالطُّقُوسِ، وَلَهَا حُضُورٌ فِي جَمِيعِ مَرَاهِلِ
التَّعَامُلِ مَعَ التَّرَاعَاتِ.

مِنْ ذَلِكَ لَدَى قِبَائِلِ دُوَالَا (Duala) فِي الْكَامِيرُونِ الْمَقْنَعِ
مُوسَانِغُو، وَهُوَ أَشْبَهُ بِشَرْطِيِّ النِّظَامِ مَهْمَّتُهُ أَنَّهُ إِذَا رَأَى شَجَارًا نَاشِبًا

بين شخصين أو مجموعة من الناس، هرع إلى ارتداء قناعه التَّكْرِيّ، وجاء مسرعاً لفضّ الشَّجار، ويتمُّ ذلك دون أن يتفوّه بكلمة، وبذلك يفرض النظام والهدوء. ومن ذلك لدى قبائل باسا (Bassa) في الكامبيرون أيضاً، ما يطلق عليه "انْجِيكُ" (njek)، وهي جماعة سرّية تقوم بدور الرّادع للمتخاصمين، وتعتقب الجانحين واللصوص في المجتمع.^{٦٥} ولدى قبائل وي (Wë)، ودان (Dan) في ساحل العاج، قناعٌ قبليٌّ مهمته فضّ الخصومات حال نشوبها، يطلق عليه قناع الحكمة. وتلك الأقنعة كلّها بمثابة قوات لحفظ السّلام، مهمتها التّدخل السّريع؛ لحسم العنف دون استماع إلى الشكاوى والاتهامات، وإنّما يكون ذلك بعد إحالة الموضوع على مجلس الكبار، أو على أيّ قناة أخرى تتولّى بقيّة آليّات معالجة النزاع.

أما لدى قبائل لامبا (Lamba) في توغو، فتُسند مسؤوليّة الفضّ السّريع للنزاعات إلى شخص يُطلَق عليه "شُونتو" (tchonto)، يتّصف بالحكمة، ورجاحة العقل، ويحظى بالاحترام والمهابة، وهو حامل "العقد المقدّس" (para). يضعه بين المتخاصمين؛ فيكفّ الجميع عن الخصام، وبعد ذلك يجتمع شونتو بالأطراف المعنية للاستماع إلى شكاوى كلّ طرف، ورفعها -من ثمّ- إلى مجلس الكبار.^{٦٦}

(65) Thierno Bah, "Les Mécánismes Traditionnels".

(66) Broohm, O. Nicoue, *Op. Cit.*, p.7.

كذلك، يوجد في عددٍ من القبائل الأفريقيّة وُسطاء محترَفون في فضّ النزاعات كالقوّالين (jeli) مثلاً لدى المادينغ، ويمثّلون في القانون الوضعي الحديث -من وجه- المحامين أو المستشارين القانونيّين في معرفتهم الواسعة بأعراف المجتمع، والقوانين العُرفيّة السّائدة، والتّاريخ المحليّ، وسلاسل الأنساب، وطلاقة اللّسان، وقرض الأشعار وحفظ الرّوايات، ومعرفة الحكم والأمثال، والتّمكّن في الطُّرق الإقناعيّة، ومهارات التّفاوض المختلفة. كما أنّهم يتوارثون تلك المهنة كابراً عن كابر، ويحتكرونها في عشيرة معيّنة، يتعلّم أفرادها تلك الفنون منذ الصّغر.^{٦٧} يُطلَق عليهم لدى ناوديبا (Nawdeba) في توغو لقب (tomparwama).^{٦٨} أما في قبائل باموم في الكاميرون، فيطلقون على الوسيط الشّعبي اسم "انكوني" (nkune)، وعلى الوُسطاء الرّسميّين لدى الزّعيم اسم (ngapasa).^{٦٩} ويُعرفون لدى قبائل بيتي (Beti) في الكاميرون أيضاً بـ "بنيابود" (benya-bod).

هذا، ويحظى الوُسطاء ونشطاء السّلام في جميع المجتمعات الأفريقيّة بحصانة مُطلَقة في السّلم والحرب، ويعدّ سفك دمائهم انتهاكاً خطيراً يجرّ نعمةً الآلهة على الأرض التي تقطرُ

(67) Pierre Kipre, "De la guerre et de paix en Afrique", p.140.

(68) Broohm, O. Nicoue. *Op. Cit.*, p.7.

(69) Thierno, BAH. "Les Mécanismes Traditionnels", p.7.

عليها دماؤهم. وفي مجتمع المادينغ مثلاً، تنسحب تلك الحصانة على كل من يدخل دار القوالين (jeliso) ويحتمي بها، فلا يُمسُّ بحال ما دام في دار القوالين.

ثانيًا: كبار السن

يمثل كبار السن مركزًا محوريًا في آلية التعامل مع النزاعات، وتلك المحورية التي يتمتع بها كبار السن في النزاعات جزء من المحورية الكلية التي يتمتعون بها في المجتمع الأفريقي التقليدي؛ لأنَّ المسنَّ مُستودع الخبرات، والتجارب والعلوم، وذلك يخوله رؤية واضحة عميقة للأمور. وفي المثل الأفريقي قولهم: "إنَّ ما يراه الشيخ وهو مُستلقٍ على قفاه، لا يراه الحدث وهو مطلع على أخمص قدميه". وهذه النظرة إلى المسنَّ توجب له الاحترام، والتَّقرب إليه؛ للاستفادة من علمه وتجاربه. وليس في الرؤية الأفريقيَّة تنافرٌ بين الكبير والصَّغير؛ إذ هما طرفان متكاملان، فالكبير كان يومًا ما صغيرًا، والصَّغير مألًه الكبر. وفي المثل أيضًا قولهم: "يا ليت الصَّغار يعلمون، ويا ليت الكبار يقدرُون". فباجتماع الكبير والصَّغير، يكمل كلُّ منهما ما ينقصه، ويتقوى بالآخر. هذا، ومما تقدَّم من آليات تقليديَّة (في المبحث السَّابق) ممَّا توصل إليها الأفارقة لحفظ السَّلام وبلوغ الوئام الاجتماعي، يتبيَّن أنَّ كبار السنَّ يحتلُّون مركزًا محوريًا في إدارة تلك الآليات وإجراءاتها.

ثالثاً: المرأة ودورها في الوساطة

للمرأة -مثل الرجل- في مختلف ثقافات أفريقيا التقليدية، دورٌ بارزٌ في الحفاظ على الوئام الاجتماعي، وفي مكافحة النزاعات، والتوسُّط بين الخصوم، وإيجاد الحلول لها. وتقوم المرأة بهذا الدور بناءً على موقعها ومركزها الاجتماعي، ويمكن الوقوف عند ثلاثة نماذج من ذلك، وهي الزوجة الأولى، والمرأة الحامل، والمسنّة:

أ- الزوجة الأولى: تحتلُّ الزوجة الأولى في الأسرة مركزاً محورياً في الحفاظ على التماسك الداخلي للأسرة، وحلّ خلافات الأفراد، سواءً فيما بين "ضرائها" أم فيما بينهنَّ وبين الزوج، وتُسمّى لدى الفولاني "دادا ساري" (dada-sare)، ولدى الباسا في الكاميرون "كينداغ" (kindag)، وتحظى باحترام الجميع، ويسلطة نافذة على الزوج. وفي مجتمع ماسا مثلاً في الكاميرون أيضاً، تُسند زعامة العشيرة إلى زوجة الزعيم المتوفى في "الفترة الانتقالية" حتى تتمَّ مراسم الجنازة، والطُّقوس المصاحبة، واستخلاف أخي المتوفى، أو ابنه البكر محلّه، وهي فترة تدوم على الأقلَّ أربعين يوماً.^{٧٠} ويقوم هذا التقليد لدى الأفارقة في كون المرأة الأولى -في الغالب- أكبر سنّاً من زوجات الرجل الأخريات، وأعرَفَ منهنَّ بالزوج وبمزاجه،

(70) Mbende, Valerie Ngongo. "Le Rôle de la Femme: Mediation Traditionnelle des conflits par les femmes au Cameroun", in: *Les Femmes et la Paix en Afrique: Etudes de cas sur les pratiques traditionnelles de résolution des conflits*, (Paris: UNESCO, 2003), p.31.

وبالأعراف التقليديّة وغيرها من شؤون الأسرة. وقد يُغالي بعض النّاس في ذلك بإعطائها سلطة مُطلقة على صرّاتها، وهو ممّا شجبه الشّيخ عثمان دان فوديو (ت ١٨١٧م) في بعض كُتبه من عادات الأفارقة، وصنّفها في العادات الشّيطانيّة التي تميّز الحكم الجاهليّ عن الحكم الإسلاميّ. قال: "ومنّ طريق ولاياتهم جعل جميع أمور نسائه في يد القديمة، وكلّ واحدةٍ منهنّ كالأمّة تحتها".^{٧١}

ب- المرأة الحامل: يبرز دورُ المرأة الحامل في حال نُشوب النزاع، ووجود المواجهة بين الرّجال، فمجرّد إلقائها للحزام الذي تشدُّ به بطنها بين المتقاتلين الماسيّ، يؤذّن بإيقافٍ عاجلٍ للقتال. والأمر كذلك لدى قبائل لوس مفومتيه (Lus-Mfumte)، في الكاميرون؛ إذ يقطع توسّطها كلّ عنف. وفي مجتمعات تشامبا، وتيكار، لا يمكن المساس بحال المستجير بالمرأة الحامل.^{٧٢} ولدى الفولاني، لا يلزم أن تكون حاملاً؛ ليحظى المستجير بها بالحصانة الكاملة.

ج- المرأة المسنّة: تحظى المرأة المسنّة في معظم ثقافات أفريقيا بمكانة خاصّة، ومساهمة فاعلة في المشروع السّلمي، وهي -في معظم الحالات- مهيّبة؛ لاعتقادهم أنّها تملك قوى ضارّة؛ لذلك تشيع في

(71) M. Hiskett. *Kitab al-Farq: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to Uthman dan Fodio*, BSOAS, University of London, Vol. (23), No.3, 1960, p558-579.

(72) *Ibid.* p.32.

تلك المجتمعات مُزاولة العجائز للطُقوس السَّحريَّة من كهانة وغيرها. ولدى قبائل البانيارواندا حلفٌ نسويٌّ يُدعى "إنارا ريونييه" (inararibonye) وتُترجم حرفياً بـ"اللائي رأين أموراً كثيرة" أي الحكيمات، ولهنَّ نُفوذٌ كبيرٌ في الخلافات الأسريَّة،^{٧٣} ويُطلق عليهنَّ لدى قبائل تُوبور (Tubur)، اسم "وَنغ كلو" (Wong Clu)، وفي حال توسُّطهن في حلِّ نزاع، يصنعن عصيراً يُدعى "بيل بيل" (bil-bil) يشربه المتصالحون؛ لتوثيق الصُّلح.^{٧٤} وفي حال التَّزاعات الخطرة، أو حين تندلع الحُرُوب بين المجموعات، في مجتمع لامبا (Lamba)، أو مجتمع ناوديا في توغو، أو لدى قبائل زاندي في وسط أفريقيا مثلاً،^{٧٥} يخرج النِّساء العجائز؛ فيَدَهَنَّ أجسادهنَّ بطين أبيض، ويتوسَّطن المتخاصمين، وإذا أصروا على القتال، هدَدن بالتَّعرِّي عن جميع ملابسهنَّ.^{٧٦} وفي الاعتقاد الأفريقي أنَّ المرأة، خاصَّة العجائز، إذا تعرَّت ونطقت بأيِّ لعن، فإنَّ ذلك واقعٌ لا محالة. يُستخلص في هذه الاستعراضات المختلفة، أنَّ المرأة تضطلع بمكانة خاصَّة في المساعي السَّلميَّة في المجتمعات الأفريقيَّة التَّقليديَّة. وفي بعض الأوساط، تكاد تُشكِّل المسؤوليَّات المنوطة بها إجحافاً في حقِّها وطاقاتها، وتلك حالها مثلاً لدى المادينغ الذين يَحْمِلونها

(73) Josephie Ntahobari et Basilissa Ndayiziga. "Le Rôle de la Femme burundaise dans la resolution pacifique des conflits", in: *Les Femmes et la Paix en Afrique*, p.21.

(74) Mbede, Valerie Ngongo. *Op. Cit.*, p.33.

(75) *Ibid.*, p.44.

(76) Broohm, O. Nicoue. "De la Gestion Traditionnelle...", p.7.

مسؤولية تصرّف أبنائها وبناتها وزوجها على السّواء، خاصّة السّلبية منها، فإذا فسد الولد قيل إنّهُ "ابن امرأة فاسدة" (muso koron den)، وإذا اتّصف أحد الرّجال بفساد الخلق، قيل إنّ له امرأة فاسدة. وعلى كلّ، فإنّ المرأة وسيطة مطاعة لفرض عاجل للنزاعات بين الأفراد أو الجماعات، وهي تبادر بهذا الفعل؛ لما أوّده الله تعالى فيها من ميل إلى السّلم أكثر من الرّجل، ولأنّها هي المتضرّرة الأولى من النزاعات، والصّدّامات المختلفة. إما بالشّكل أو التّرّمّل.

رابعاً: الملوك والزّعماء وأرباب العشائر

بناءً على رؤية الأفارقة عن السّلام ومفهومه الشّمولي، والعلاقة الجدليّة بين تحقيقه وبين الانسجام التّام مع الكون الظّاهر والباطن، فإنّ الملوك والزّعماء لا بدّ لهم من القيام بدور محوريّ لتمثّل تلك الرّؤية لدى المجتمع، فالزّعيم حام لشعبه، محافظاً على النّظام السّياسي والاجتماعي، والرّوحي فيه. وفي بعض المجتمعات التّقليديّة، يُنظر إلى الزّعيم على أنّه الوسيط بين عالم الأحياء وعالم الأرواح المتمثّل في الأسلاف، فهو يحرص على تمثيل هذا الدّور خير تمثيل، وعلى كلّ ما يُشعرُ المجتمع بالوئام والأمن، سواءً في علاقات الأفراد داخل المجموعة أو في مستوى علاقاتهم مع المجموعات الأخرى.

والشواهد التاريخية كثيرة في حرص الملوك والزعماء على عقد علاقات ودّ وصداقة فيما بينهم، فيتبادلون الهدايا من ثمار "الغور = كولا"، رمزاً للوحدة، والأقداح المزينة بقطع الودع، وجلود النمر، وقطع الأثاث المصنوعة من العاج. وكانت مناسبات المآتم، وتوزيع الملوك، فرصة سانحة لتقوية تلك العلاقات، بإرسال الملوك فرق الرقصات الطقوسية إلى تلك المناسبات. ويقوم السفراء التقليديون في بلاطات الملوك بدور أساسي في توطيد تلك العلاقات. ففي القصر الملكي مثلاً لدى قبائل باميليكية في الكاميرون، يمثل الـ"والا" والـ"كيفو" (kwifo)، السلك الدبلوماسي الرسمي بين الزعيم ونظرائه.^{٧٧} وقد برز أثر الزعماء القبليين في العصر الراهن في إسهامهم في حل الكثير من نزاعات الدول الحديثة، ولعل نيجيريا تكون أبرز مثال في ذلك: لفداحة النزاعات القبليّة فيها، فيُعرف فيها الآن زعماء قبليّون كثر، ذوو نفوذ شعبيّ في التوسّط بين الخصوم، ويُعرفون في الولايات الجنوبيّة لدى اليوربا بـ"أوبا" (obas)، ويُطلق على المسلمين منهم اسم (aare musulumi).^{٧٨}

أمّا على المستوى الدولي، فإنّ العلاقات التجاريّة التاريخية التي ربطت ممالك جنوب الصحراء بشمالها قد واكبت إبرام علاقات

(77) Thierno, BAH. "Les Mécanismes Traditionnels", p.6.

(78) Pade, John N. *Muslim Civic Cultures and Conflict Resolution: The Challenge of Democratic Federalism in Nigeria*, (Brookings Institution Press, 2005), p.100.

سياسية مهمة لم تكن للمبادلات التجارية لتنجح بدونها. وأسفرت تلك العلاقات السياسية عن تبادل السفارات والرسل بين تلك الممالك، وخاصة الممالك الإسلامية التي كانت حريصة على التواصل السياسي والثقافي بالممالك في المغرب، وتونس، ومصر، وأرض الحرمين الشريفين. كما سيأتي تفصيله في فقرة: (الإسلام والانفتاح الأفريقي على العالم).

وينبغي التنبه إلى أن ثقافة السلام في المجتمعات الأفريقية، والآليات التقليدية للحفاظ على مجتمع متناغم، تأتي ضمن نظام اجتماعي متكامل، تنسجم مع التكوين الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الأفريقية، وفي الأوساط العلمية الحالية نقاش متواصل حول جدوى تلك الآليات والعادات الثقافية في أفريقيا الحديثة، ومن اعتراضات بعض الدارسين على تبني تلك الآليات التقليدية في أدبيات التفاوض وفرض المنازعات، أنها غير مقننة، وليست عالمية، ولا تحتوي على خطوات إجرائية واضحة. وقد ردّ على كل ذلك أن تلك الآليات نتاج وسط اجتماعي ثقافي خاص، وأن ما يؤخذ عليها من مأخذ، يصدّق في تفاصيله على الآليات الغربية وأدبيات المحاوره والتفاوض الحديثة؛ لأنّ الواقع قد برهن على فشل الآليات الغربية في كثير من الميادين في أفريقيا وغيرها، مما يسحب عنها دعوى العالمية. فالمقاربات التقليدية الخاصة بكل مجتمع - إذن - أقرب إلى المنطق

والواقعية، فلكل مجتمع خصوصياته، ونظرته الخاصة التي تؤثر في تعامله مع ظروف الحياة المختلفة. كما لا تعني الدعوة إلى العودة إلى تلك الآليات التقليدية استئثارها بالعملية السلمية وإجرائاتها، وإنما هي مشاركة إلى جانب ما توصلت إليه الخبرة الإنسانية من تجارب وآليات حديثة في حفظ السلام، وحل المنازعات.

تجدر الإشارة إلى أن بعض تلك الآليات قد أثبتت كفاءتها في الأزمات المعاصرة، مثل نظام القضاء، وحل النزاعات لدى بانيارواندا، المعروف بـ"غاشاشا"؛ فقد أقرت حكومة رواندا هذا النظام في محاكمة مجرمي حرب الإبادة الرواندية؛ لما فيه من مرونة، وفاعلية في التوصل إلى حلول نهائية. وقد أتت الحاجة إلى تفعيل هذا النظام التقليدي؛ لما تقدم من الأسباب، وللإشكالات الجديدة التي لا قبل للحكومة الجديدة بها، مثل امتلاء السجون بالمتهمين الذين بلغ عددهم ثمانين ألفاً، وبُطء الإجراءات القانونية لمحاكمتهم، والنقص الحاد في الأجهزة الحكومية، وفي القطاع القضائي بعد حرب الإبادة، إمّا بموت معظم رجال القانون، أو بتهجيرهم أو غير ذلك من الأسباب.^{٧٩}

(79) Rwigamba, Andrew. *Justice and Reconciliation as Instruments of Political Stability in Post-Genocide Situations: A Case Study of Rwanda*, MA Thesis, Institute of Diplomacy & International Studies, University of Nairobi, (October, 2005): 75-79.

هذا، وينبغي هنا تسجيل بعض السمات البارزة في أدبيات السلام، وآليات حل النزاعات في مختلف الثقافات الأفريقية، مما يجعلها مختلفة عن الآليات الغربية خاصة، من ذلك:

أ - الطابع الاجتماعي: وهو حرص الوسطاء على خلق روابط اجتماعية قوية بين الأطراف المتصارعة، قد تفوق ما كانت عليه تلك العلاقات قبل الصراع؛ لذلك تُختتم مجالس الصلح بالزيجات المتبادلة، أو بالأحلاف المجددة، فيتحوّل الصراع إلى عنصرٍ إيجابيٍّ في تماسك المجتمع، وتقارب أفراد بعضهم من بعض.

ب - طابع الجماعية: ويعني ذلك أنّ المجموعة برمتها تشارك في جميع مراحل العملية السلمية، وحتى إذا كان الصراع بين فردين، فإنّ عملية التوسط تشمل المجموعة كلّها؛ لأنّ الأفراد - في المجتمعات التقليدية - يتحدّد وجودهم، وحقوقهم بحدود العشيرة أو القبيلة التي ينتمون إليها.

ج - طابع البساطة والوضوح: أي أنّ الآليات التقليدية إجراءات لا تتطلّب مقدّمات معقّدة، وهي سهلة التطبيق، تتم عادةً بشكل جماعيٍّ، ونهائيٍّ للخلاف.

د - طابع التَّطَوُّع: ويعني ذلك أنَّ وسطاء السَّلام والمفاوضين لا يتقاضون أجورًا عينيةً على مساعي التَّوسُّط، وفَضُّ التَّزَاعَات، وإنَّما يقومون بذلك تطوُّعًا وحرصًا في إحداث وئام اجتماعيٍّ أمثل يعود نفعه على الجميع.

هـ - الطَّابع الغيبي: بناءً على رؤية المجتمعات عن السَّلام، وأنَّها هبة من القوى الغيبيَّة والأسلاف، فإنَّ الإجراءات السَّلميَّة - بدورها - لا تكون بمنأى عن إشراك تلك القوى فيها؛ لأنَّ ذلك إرضاء لها. كما أنَّ مكابرة أيِّ طرف من أطراف التَّزاع عن المصالحة والتَّنازل، يمثل تهديدًا واستفزازًا مباشرًا للقوى الغيبيَّة.

و - المصالحة والتَّنازل: وهذا ناشئٌ عن إيمان الجميع بمساوئ الخلافات، وعليه، ينصبُّ الاهتمامُ في حلِّ الأزمات على المصالحة والتَّنازل والتَّسامح من قبل كلِّ طرف، أكثر من استراتيجية حلِّ المشكلات.

ز - طابع الانسجاميَّة: أي أنَّ تلك الآليَّات منسجمة مع المعتقدات المحليَّة، وذلك أنَّها نابعةٌ عن رؤية خاصَّة للعالم لدى الأفارقة، وقد نُسجت تلك الآليَّات السَّلميَّة على وفق تلك الرُّؤية الخاصَّة للعالم.

ختامًا، فإنَّ الآليَّات والتَّقاليد السَّلميَّة المذكورة، ممَّا تمَّ تحيُّرها ضمن عدد وفير من عادات الشُّعوب الأفريقيَّة وتقاليدها، كان

الغرض من عرضها التّدليل على وَفَرَةِ التّقاليد والإجراءات المحليّة لدى كلّ قبيلة في التّحكّم في التّزاعات بمختلف صُورها ومراحلها. علماً بأنّ هذا العَرَض محاولةٌ تقريبٍ لإجراءاتٍ قديمةٍ مُعقّدة، لا يخضع الكثيرُ من تفاصيلها للحصر والرّصد إلّا في دراساتٍ مُخصّصة، وملاحظات مطوّلة؛ لأنّها نشأت وتطوّرت ضمن نظامٍ شفاهيّ في نقل الخبرات وتبادلها.



الفصل الثاني

الإسلام وثقافة السلام في أفريقيا

المبحث الأول :

الإسلام والتقاليد القبلية السلمية

ينبع الموقف الإسلامي من الأعراف والتقاليد المحلية في أي مجتمع دخله الإسلام، عن موقف الإسلام من الإنسان نفسه، حيث إنَّ الإسلام ينظر إلى الإنسان -أي إنسان- نظرة إيجابية، غير ساذجة، تحترمُه، وتقدرُ العقل الذي أودعه الله فيه، وهو عقلٌ، حسب الرؤية الإسلامية، مفضوًرٌ على الميل إلى الخير، يعرف ما ينفعه وما يضره. بناءً على ذلك، فإنَّ كلَّ ما أفرزه العقل الإنساني، والخبرة الجماعية من آليات وأعراف في تنظيم شؤون الأفراد والجماعات، لا يُعارضها الإسلام طالما أنَّها لا تنال من كرامة الإنسان، أو تُعارض أساساً من أُسس الإسلام وعقيدته. بل إنَّ الإسلام يعزّز تلك الأعراف ويدعمها؛ لأنَّها تدخل في نطاق المشروع الإسلامي، والبناء الحضاري المتكامل الذي جاء الإسلام لتشييده، وبتعبير آخر، أنَّ تلك الأعراف والتقاليد تقصّر الطريق أمام الإسلام في الوصول إلى غايته الإصلاحية، وهذا ما ساءه المصطفى المعصوم بالعملية التَّسميية لمكارم الأخلاق، وفي هذا السياق، أشاد بحادثة سلمية فريدة لدى قومه قريش زمان جاهليتهم ألا وهي "حلف الفضول"، فقال في الحديث المروي عن أبي هريرة (رضي الله عنه): "ما شهدتُ حلفاً

لُقْرِيشٍ إِلَّا حِلْفَ الْمُطِيِّينَ، وَمَا أَحَبُّ أَنْ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنْيَ كُنْتُ
نَقَضْتُهُ" ٨٠.

أَمَّا مَا يَخْصُ الْعَادَاتِ وَالتَّقَالِيدِ الْأَفْرِيقِيَّةَ الَّتِي عَرْضَانَهَا عَنْ
ثَقَافَةِ السَّلَامِ، فَرَى أَنَّ الْقَاعِدَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ الْكَلِمَةَ تَجْرِي عَلَى تِلْكَ
الْعَادَاتِ؛ حَيْثُ يَقْبَلُهَا الْإِسْلَامُ مِنْ حَيْثُ الْمَبْدَأُ الرَّامِي إِلَى تَحْقِيقِ
الْوَفَاقِ وَالتَّرَابُطِ فِي الْمَجْتَمَعِ، وَلَكِنَّ الْإِسْلَامَ، فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ، يَرُدُّ
الطُّقُوسَ الْوُثْنِيَّةَ وَالْمَعْتَقَدَاتِ الْبَاطِلَةَ الَّتِي تَنْبِي عَلَيْهَا تِلْكَ الطُّقُوسُ،
فَإِذَا خَلَّتْ آيَةٌ عَادَةً سَلَمِيَّةً مِنَ الطُّقُوسِ الْوُثْنِيَّةِ، فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ، يَعْزِّزُهَا
الْإِسْلَامُ، وَيُشِيدُ بِهَا؛ لِأَنَّ وَحْدَةَ الْكَلِمَةِ مَبْدَأُ أُسَاسٍ فِي الْإِسْلَامِ.

تَجَدُّرُ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ مَا تَمَّ الْوُقُوفُ عَلَيْهَا مِنْ أَلْيَاتٍ تَقْلِيدِيَّةٍ، كَانَ
الْحَرَصُ فِيهَا عَلَى الْقَبَائِلِ الْمَوْغَلَةِ فِي الْوُثْنِيَّاتِ مِمَّنْ لَمْ تَبْلُغْهُمْ الدَّعْوَةُ
الْإِسْلَامِيَّةَ وَرِسَالَةَ الْإِسْلَامِ بِشَكْلِ يَرْفَعُهُمْ فَوْقَ مَسْتَوَى الطُّقُوسِ
الْوُثْنِيَّةِ. أَمَّا الْقَبَائِلُ الرَّاسِخَةُ فِي الْإِسْلَامِ كَالْفُولَانِي وَالْهُوسَا وَالْمَادِينِغِ،
فَإِنَّ الطُّقُوسَ الْمَذْكُورَةَ وَأَمْثَالَهَا قَدْ انْحَسَرَتْ فِيهَا، وَحَلَّتْ مَحَلَّهَا
الْأَلْيَاتُ وَالشَّعَائِرُ الْإِسْلَامِيَّةُ، مِثْلُ الْاسْتِحْلَافِ بِالْمَصْحَفِ فِي تَوْثِيقِ
الْعَهْدِ، وَقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ، أَوْ سُورَةِ بَرَاءَةِ لَدَى إِبْرَامِ الْمَوَاقِيقِ وَغَيْرِهَا.
وَفِي مَسْتَوَى الْوُسْطَاءِ مِثْلًا، أَخَذَتِ الْقِيَمُ وَالْمَعَايِيرُ الْإِسْلَامِيَّةُ مَرْكَزَ
الصَّدَارَةِ عَلَى الْقِيَمِ وَالْمَعَايِيرِ التَّقْلِيدِيَّةِ فِي اخْتِيَارِ الْوُسْطَاءِ؛ فَاصْبَحَ

(٨٠) صحيح السيرة النبوية، ٣٥/١؛ والسيرة النبوية لابن كثير، ٢٥٧/١.

العلماء هم الوُسطاء الفاعلين في حلّ الخلافات، ومثلاً، أصبحت شخصية "الحاج" بما تحملها من زخمٍ روحيٍّ للبقاع المقدّسة، الحكم المرغوب فيه. كما سيتبيّن ذلك في المبحث عن العلماء ودورهم في حلّ الخلافات.

وبالنظر في ظاهرة "حلف الممازحة" مثلاً، لدى الأفراد والعشائر المسلمة، نجد أنّ الإسلام قد تلبّث بهذه الظاهرة واستحكم فيها، حيث يميل أولئك إلى تفسير هذه الظاهرة وغيرها من عاداتها، تفسيراً إسلامياً، ويضفون على تلك العادات صبغةً إسلاميةً تزيد من شرعيّتها لديهم. من ذلك أن عشيرتيّ جاهيتيه وفوفانا في غامبيا، وهما عشيرتان علميتان، تزعمان أن منشأ حلف التمازح بينهما كان في سفر جمع بين اثنين من أسلافهما، فضلاً طريقيهما، وبلغ بهما الجوع مبلغه، فانتحى الطالب المريد (فوفانا) في الأحراش، وقطع جزءاً من فخذ، وشواه وأتى به إلى شيخه جاهيتيه؛ فأكله، وهو لا يدري، وفي أثناء الطريق، رأى الشيخ الإعياء بادياً على مريده، والدم سائلاً على ساقه، وحين علم بحقيقة الأمر، تلا بعض الأدعية ومسح بيده على الجرح فالتأم في الحال، فتعهدا على ألا يخذل أحدهما الآخر حياتهما، وأن يسري هذا العهد في خلفهما إلى يوم القيامة.^{٨١} فعلاقة الشيخ-المريد في هذه الرواية، تضفي طابعاً إسلامياً عليها. وفي وجه هذا الزعم، لا

(81) Davidheiser, M. "Joking for Peace: Social Organization, Tradition, and Change in Conflict Prevention and Resolution." *Cahiers d'Etudes Africaines*. No.183-184, (2006).

يجرؤ أحد من العشيرتين على خرق هذا الرِّباط المقدس القديم، ولا يسعُّه إلا الإذعان والقبول به، والتَّصرُّف بما يقوِّي ارتباطه بهذا النَّسق.

مثل عشيرتي جاهيتية وفوفانا، تزعمُ عشيرتا كمارا كوندًا، وسييسيه كوندًا في غامبيا أيضًا، أنَّ أسلافهما عاشوا جيرانًا في مَكَّة المكرمة، ومنها نزحوا إلى مملكة مالي القديمة قبل أن يستقرُّوا بغامبيا، وأثناء رحلتهم تلك من مَكَّة إلى مالي، كان الحلف بينهما. فهنا أيضًا إضفاءً واضحٌ لقداسة الجوار الأوَّل بمكة على هذا الحلف بين العشيرتين، ولا يستبعد أن يوصم كلُّ من لا ينصاع لمستلزمات هذا الحلف وأعرافه، بأشنع الصفات التي يجوز أن يُرمى بها كلُّ من ينتهك حرِّمات الإسلام، وقداسة البلد الأمين، ولا يقدره حقُّ قدره.^{٨٢}

وفي دراسة ميدانية لهذه الظَّاهرة في مجتمع المادينغ، أظهر بعض المسلمين تحفُّظهم على هذا المظهر الثقافي؛ لما فيه من تجاوز للحدود في المزاح، والادِّعاء الباطل، وما فيه من تكريس لنزعة التَّمايز، والطَّبقيَّة بين العشائر والإثنيَّات، وهو أمرٌ جاء الإسلام لمحاربتة، وطمس مظاهره بين النَّاس. غير أن أولئك المتحفِّظين على حلف المازحة، يؤكِّدون التزامهم بما فيه من

(82) Ibid.

مبادئ نبيلة من نصرة، ووفاء، ونزول عند رغبة الآخرين، وسعي لبسط السّلام في المجتمع، فتلك القيم من صميم ما يدعو إليه الإسلام، ويعمل على استتبابه في المجتمع الإنساني.⁸³

ويذكر الباحث مارك د. في دراسته الميدانيّة، أنّ من العلاقات الشّخصيّة القويّة التي يعتمدها الناس في تخيّر الوُسّطاء في غامبيا، علاقة الشّيخ-المريد، ويسمّونها "كرامو طالبيه" فلا يتوقّع أبدًا أن يتوسّط الشيخ لدى مريده بشيء؛ فيواجه بالرّفص والإعراض، ولا ينحصر ذلك في الشّيخ ومريده، وإنّما ينسحب على جميع ذوي قرابتهما، إذ قد يتوسّط أبناء المريد أو أحفاده أو أيّ فرد من عقبه إلى عقب الشّيخ، ويناشدوهم بحقّ العلاقة التي جمعت بين سلفهم وبين سلف أولئك، وهكذا بالعكس. ومثل علاقة الشّيخ-المريد، علاقة "المريديّة"، أي علاقة المريد بالمريد، وهي زمالة شخصين أو أشخاص في طلب العلم على يد شيخ، أو مكثهم في "دائرة" صوفيّة واحدة، وتسمّى تلك العلاقة "talibe-ya" فهذه العلاقة أيضًا سنّد قويّ للوُسّطاء؛ لإرضاء الخصوم، وفضّ النزاعات المستعصية على الحلّ. كما سجّل في مجتمعه دراسته،

(83) Tamba, Doumbia. "Les Relations à Plaisanterie dans les sociétés Mandingues", *Annales de la Faculte des Lettres, Langues, Arts et Sc. Humaines de Bamako*, No.5, (Avril, 2006). www.recherches-africaines.net/document.php?id=85

اقتباس الوُسْطاء الضَّافي للآيات القرآنيَّة، والأحاديث النَّبويَّة،
والقصص الإسلاميَّة في مقدِّماتهم الخطابيَّة في محاضر الوساطة
بين الفرقاء.^{٨٤}

كذلك، بالنَّظر في نظام الخُؤولة في المجتمعات الأفريقيَّة
التَّقليديَّة نجد أنَّه من المنظومات الاجتماعيَّة التي تلتقي في بعض
جوانبها بالرُّؤية الإسلاميَّة في التَّنظيم الاجتماعيِّ، وعلاقات القرابة
والإحسان إلى الأقربين بالمعروف. قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا
بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا
يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦).^{٨٥} وفي الحديث النَّبوي قوله
(ﷺ): "ابنُ أختِ القومِ منهم".^{٨٦} وبطرح الممارسات الجاهليَّة المخالفة

(84) Davidheiser, M. "Joking for Peace..."

(٨٥) وردت آياتٌ أخرى كثيرة بالحثِّ على الإحسان إلى الأقربين، منها: البقرة: ٨٣،
والأنفال: ٤١، والنحل: ٩٠، والحشر: ٧، وغيرها من الآيات. والخالة بمنزلة الأمِّ
كما نصَّ على ذلك الحديث، وجعلها القرآن الكريم ضمن النساء المحرَّمات
على الرجل زواجهنَّ تحريمًا مؤبَّدًا (النساء: ٢٣)، ورفع الحرج عن مشاطرة
الأخوال طلعاهم (النور: ٦١).

(٨٦) الحديث متفق عليه رواه البخاري، باب: ابن القوم ومولى القوم منهم، (ح: ٣٣٢٧)،
ومسلم، باب: إعطاء المؤلفة قلوبهم، (ح: ٢٤٨٦). حدث ذلك في غزوة حنين، حين
حدثت مشكلة الغنائم، وأراد النبي (ﷺ) أن يحدث المسلمين، ويحسم الخلاف،
جمع الأنصار وحدهم، وأكد على ألا يكون بينهم غير أنصاري. سألهم: أفيكم
غيركم؟ قالوا: لا يا رسول الله إلا ابن أخت لنا؛ فقال النبي (ﷺ): "ابن أخت القوم
منهم". ففي هذا الحديث السَّري الذي أراد النبي (ﷺ) أن يخصَّ به الأنصار دون
غيرهم، لم يستكف أن يشمل الحضور ابن أخت الأنصار. بل أكد حضوره
بجعله منهم، وهو بعد، أي النَّبي نفسه، ابن أخت الأنصار. هذا بالإضافة إلى

لروح الإسلام من هذا النظام الأسري، مثل توريث ابن الأخت لخاله، وغير ذلك من الممارسات،^{٨٧} فإنَّ الإسلام يستفيد من هذا المظهر الاجتماعي، ويجعله في عداد مكارم الأخلاق التي جاء الإسلام لإتمامها والبناء عليها، وتوجيهها وتهذيبها بما يحقق كرامة الإنسان والوثام بين النَّاس.

خلاصة القول، إنَّ الإسلام لم يكتف بتقرير الأعراف التَّقليديَّة المندرجة تحت السَّقف الإسلاميِّ الواسع، وتصحيحها، وإنَّما تخطَّى ذلك إلى وضع نموذج سلميٍّ أمثل للمجتمعات الأفريقيَّة يَحْتَدُونَهُ في الارتقاء بأنفسهم روحياً وفكرياً واجتماعياً، تمثِّل ذلك في عقائد الإسلام السَّميحة، ومُثُلُه العُليا، وعباداته السَّهلة، وشعائره الواضحة، وأحكامه العادلة، وفي تصرُّفات حَمَلَتِهِ والدَّاعين إليه اللَّبَّقة، على امتداد التَّاريخ الإسلاميِّ في أفريقيا.. ممَّا يَتِمُّ الوقوفُ على بعض جوانبه في المباحث القادمة.

الأحاديث النَّبويَّة، ومواقفه (ﷺ) الوفيرة التي توكِّد حبَّه الخاصِّ للأَنْصار، واستخلاصه إيَّاهم: لما كان منهم من نصرته للإسلام في ساعة العسرة، وعلاقة قُربى لهم به (ﷺ).

(٨٧) شجب الشيخ المجاهد عثمان دان فوديو (ت ١٨١٧م)، الكثير من تلك الممارسات الخاصَّة بتوريث الأُخوال في المجتمع الأفريقيِّ، وصنَّفها ضمن "البدع الشَّيطانيَّة"، في كتابه "إحياء السُّنة وإخماد البدعة"، ومن ذلك قوله: "ومن ذلك: إرث الخال وابن الأخت للتركة مع وجود الورثة، وهم لا يُعطَوْنَ شيئاً، وهو بدعة محرَّمة إجماعاً". ص ٢١٦.

المبحث الثاني : الدعوة السلمية وتعزيز السلام

لم يخرج المشروع الدعوي الإسلامي في أفريقيا جنوبي الصحراء، أو في غيرها من المناطق الأخرى في أرجاء العالم، عن الخط الإسلامي الأصيل الذي ارتضاه المولى سبحانه وتعالى لنبه محمد (ﷺ) في دعوة الناس إلى الإسلام، يقول لنبه محمد (ﷺ): ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥)، وارتضاه -من قبل- لأنبيائه الكرام (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين). يقول المولى عز وجل لموسى وهارون: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه: ٤٣ - ٤٤)، فهذا السبيل الدعوي الذي قوامه اللين والحكمة، والموعظة الحسنة، وعدم الإكراه، هو المسار الذي اتبعه الدعاة المسلمون في أفريقيا منهجاً دعوياً ملزوماً؛ حتى إن الباحث ليجد بعض الحرج في إطلاق صفة "سلمية" على الدعوة الإسلامية؛ لأن ذلك من تحصيل الحاصل، فهي سلمية حتماً، وإلا لم تُعد دعوة إسلامية بمعناها الحقيقي؛ إذ بالحياد عن السلمية، تكون قد خرجت عن المسار الذي

وضعه المولى سبحانه لعباده الدُّعاة، واستنَّ به الأنبياء والرُّسل والمصلحون الصَّالحون في الرِّسالات السَّامويَّة كافَّة.

عليه، فإنَّ هذا المنهج الدَّعويَّ السَّلميَّ الذي دخل الإسلام بفضلله في بقاع الأرض على أيدي التُّجار الدُّعاة، قد تميَّز بثلاث خصائص واضحة هي :

(١) القبول الطَّوعي الوديُّ، وهو أمرٌ طبعيٌّ في علاقة التَّاجر الدَّاعية بزبائنه وبمدعوِّه، وهي علاقة ثقة ومثاليَّة، واحترام تتمتع بها التَّاجر-الدَّاعية في كلِّ مكان، وكسب قلوب السُّكان عبر سلسلة مطوَّلة من الاحتكاك والمراقبة عن كثب، قبل أن يجاهرهم بدعوته وتعاملاته معهم.

(٢) التَّغلغل الثَّابت القوي، وهذه الصِّفة مبنية على الخاصية السَّابقة، ومحصَّلة احتكاك التَّاجر بالشَّريحة العامَّة من المجتمع، ووقوفهم على أخلاقه وتعامله مع النَّاس، فلا يلبث أن يقبل النَّاس دعوته، ويعتنقوها عن قناعة، وإيمان ثابت، وتكون دعوته -في واقع الأمر- إجراءً شكليًّا بعد أن قبل النَّاس ضمناً أخلاقه ودينه.

(٣) سرعة القبول والانتشار، اختصرت الدَّعوة الإسلاميَّة الزَّمن، فما هي إلَّا فترةٌ وجيزةٌ نسيًّا، حتى نفذ نور الإسلام إلى العمق الأفريقيِّ، في مناطق نائية في أدغال أفريقيا، حتى إنَّ المستكشفين

والغزاة الأوربيّين حين أتوا بأساطيلهم وعتادهم، وحاموا حول تلك المناطق حيناً من الدّهر، ولم يجرؤوا على الخوض في مجاهلها، وحين أفلحوا في اختراق ما أسَمَوْه بـ "جدار الغابة الاستوائية" (*le mur de la foret*)، ونفذوا إلى المجتمعات التي ظنّوها بدائيّة منعزلة في أدغال أفريقيا، فوجئوا بأنّ الإسلام قد سبقهم إلى تلك المجاهل الغائيّة، وغرس راياتٍ عديدة في عُقر الدّيار الوثنيّة.^{٨٨}

باختصار، إنّ الدّعوة الإسلاميّة في أفريقيا، كانت دعوةً سلميّة في جميع مراحلها، وفي جميع المناطق التي كان للإسلام بها حضور، وللدّعاة شرف الاحتكاك بالشّعوب الوثنيّة. حتى إنّ الحركة العسكريّة الأولى في تاريخ الدّعوة الإسلاميّة في أفريقيا -حركة المرابطين- التي قامت بقيادة عبدالله بن ياسين (ت ٤٥١هـ / ١٠٥٩م)، لا يمكنُ للباحث المنصف الحضيف وصفها بـ "العسكريّة" دون تحفّظ؛ ذلك أنّها كانت -في الأساس- حركةً تجديدية، استهدفت المسلمين على أطراف السّاحل الغربي، ولم تبدأ بالحملة العسكريّة.

ومثل هذا الظّرف يصدّق على الحركات الجهاديّة المتأخّرة التي قامت في مناطق مختلفة في أفريقيا جنوب الصّحراء، مثل

(88) De la Gueriviere, Jean. "Les Multiples Visages de l'Islam Noir", *Geopolitique Africaine*, No.5, (2002): 1.

الحركة السنوسية، وجهاد الشيخ عثمان دان فوديو، وجهاد الحاج سعيد بن عمر تال، والعالم الشيخ فوديه كابا دؤمبوا، وجهاد الإمام ساموري توري، وصولاً إلى الشرق الأفريقي وجهاد الشيخ عويس بن محمد البراوي في الصومال، وغير ذلك من الحركات الدعوية الكثيرة في أفريقيا، فهي جميعاً ما كانت إلا حركات تصحيحية تجديدية، استهدف بها أصحابها المسلمين قبل غيرهم. يُضاف إلى ذلك أنها لم تجعل الحملات العسكرية عمادَ مشروعها الدعوي، وإنما جاءت تلك الحملات العسكرية استجابةً لمماريات الواقع بعد نشاط دعويٍّ دؤوب من الدعوة والتربية والتعليم، والوعظ والتثقيف. كما أن تلك الحملات العسكرية لا يمكن فصلها عن حركات الدفاع عن الشعوب المغلوبة على أمرها تحت مقامع الأساطيل الاستعمارية؛ فكانت الجيوش الإسلامية -إذن- دروعاً واقية، وصدوراً مشرعةً في وجه المدافع الاستعمارية، حمايةً للشعوب الأفريقية مسلمها وغير مسلمها.

وهذا المنهج السلمي المؤصل في دعوات الرُّسل والدُّعاة المصلحين في كلِّ زمان ومكان، ما عمَد بعضُ الباحثين المستشرقين خاصّةً إلى اختزاله في مدرسة دعوية واحدة في أفريقيا، وسمّوها بـ"المدرسة الصُّوارية" (*The Suwarian Tradition*)،

نسبةً إلى العالم الفقيه الحاج محمد بن سالم صواري (ت ٩٣١هـ / ١٥٢٥م).^{٨٩} وعلى ذلك، ينبغي الوقوف عند هذا العالم الدّاعية وخصائص منهجه الدّعويّ الذي -بالأحرى- لم يندّد داعيةً أو جماعة دعويّة عن هذا الوصف، أو يجيد عن هذا المنهج الإسلاميّ الأصيل، اللهمّ إلّا في حالات نادرة معاصرة من الدّعاة الذين خاضوا غمار الدّعوة دون أخذٍ بأسبابها ومفاتيحها النّبويّة السّمحة.

وحين يُطلق "المدرسة الصّوّاريّة"، فإنّه إطلاقٌ موسّع في الزّمان والمكان الأفريقيّ، ويصعبُ في الواقع احتواء هذه الحركة، وتخصيصها بقبائل الجاخانخي عشيرة الفقيه الحاج سالم صواري؛ إذ أنّ قبائل الفولاني، والهوسا، واليوريا، والبامبارا، والموري... كلُّ تلك القبائل قامت بالحركة الدّعويّة حذوًا بحذو مع قبائل الجاخانخي. بل لا يثبتُ في المنطق قيامُ قبيلة واحدةٍ بالمهمّة الدّعويّة في أفريقيا عبر تاريخها الدّعويّ الطّويل. غير أنّ اعتماد هذا المصطلح إنّما هو على سبيل التّجوّز، وعدم الرّغبة في المشاحة، ليس إلّا.

(٨٩) الحاج محمد بن سالم صواري: كان من علماء قبائل الجاخانخي في منطقة حوض النيجير الغربي، فيما يُعرف اليوم بجنوبي السنغال، ودولة غامبيا، وشمالي غينيا، شرقً، ومكث بالحجاز ومصر زهاء عشرين عاماً، وإليه يُرجع نشر الإسلام في تلك المنطقة، ومن ثمّ، نقله إلى المناطق الغابيّة باتجاه الجنوب في غرب أفريقيا حيث تكثرت القبائل الوثنيّة.

ركائز المدرسة الصُّواريّة

إذا كانت ثَمّة خصّيصة يُرجى تحديد المنهج الصُّواري الدّعوي بها في أفريقيا عن غيرها من الحركات الدّعويّة في سائر أرجاء العالم، فلعلّ ذلك يكون في فهمها الواعي العميق بالواقع الاجتماعيّ، وحسن توظيفها لهذا الواقع في صالح الأقلّيّة المسلمة التي تعيش في معظم الطُّروف تحت سلطة وثنيّة، وفي أحضان غاليّة وثنيّة. وعليه، يمكن تلخيص ركائز المنهج الدّعويّ الصُّواريّ في ركائز عامّة هي:

أوّلاً: مخالطة الوثنيّين والسكنى معهم والاندماج فيهم، يرى الدّعاة الصُّواريّون ضرورة التّعامل مع الوثنيّين، والتّعامل معهم في التّجارات والأعمال الاجتماعيّة الأخرى، والدّفاع معهم عن أراضيهم وقراهم إذا ما هوجموا. وبما أن قبائل المادينغ وعشائر جاخانخي كانت واسطة تلك الحركة، فقد أدّى سكناهم بين القبائل الوثنيّة إلى صُور من تحويل الوثنيّين عن طريق الإصهار وحمل الاسم القبليّ للمسلمين. كما لدى عشائر "سيلا" و "سيسي" و "كمارا" التي نشأت عن امتزاج المادينغ بالولوف.^{٩٠}

ثانيّاً: تربية الفئة الدّعويّة تربية إسلاميّة قويّة، والحرص على تميّزها روحياً وعمليّاً عن المحيط الدائر بها، وجعلها قدوة حيّة أمام الوثنيّين، وعلى ذلك انصبّ نشاط الدّعوة الصُّواريّة على

(90) Nehemia Levtzion and Humphrey J. Fisher (eds), *Rural and urban Islam in West Africa*, (Boulder, Lynne Rienner, 1987), *Islam in Africa*, P.62.

دراسة السُّنة والأحاديث النبويَّة، وكان التَّشديدُ على صحَّة
"الإسناد"، والعمل على انتهاج عقيدة السَّلف في الاعتقاد
والعمل، أهمَّ ما يميِّز هذه الحركة.

ثالثاً: الأسلمة المتدرّجة: أو الدعوة بالتدرّج، وتمثّل تلك في قبول
الإسلام الجزئيّ من الوثنيّين، والإغضاء عن بعض العادات
والممارسات المنافية للروح الإسلاميَّة مما رانَ عليهم، وتأمَّل
في حياتهم الاجتماعيَّة، مثل جمع بعض الرِّجال والزُّعماء لأكثر
من الحدِّ الشرعيّ من النساء، فيرى الدُّعاة أَنَّهُ بالتَّعليم
والمناصحة والقُدوة الحسنة، يقلع الأفراد والجماعات عن كثير
من تلك العادات والممارسات.

رابعاً: ثالثُ "القراءة" و"الفلاحة" و"السَّفر": تمثّل المفردات
الثَّلاث دائرة النِّشاط الحياتي المعتمد لدى المدرسة الصَّوريَّة في
تنظيم الجماعة الإسلاميَّة. وكانت ممارسة هذا الثَّالوث الحركي
ممارسة واعية لدى الدُّعاة، اتَّخذت فيها تلك المفردات أبعاداً
مفهوميَّة وتطبيقيَّة خاصَّة.

- فالقراءة: هي ركيزة الدُّعاة والمشايع، والمراكز الدَّعويَّة
التَّقليديَّة في الأوساط الأفريقيَّة. يقول المؤرِّخ روبّ جوبسون عن
قبائل جاخانخي: "إنَّهم ينطلقون في عشائر بأكملها، حاملين معهم
كتبهم، ومخطوطاتهم، وعلمائهم الذين يعلِّمونهم في أيِّ موضعٍ نزلوا

أو استراحوا به".^{٩١} وأهمُّ المرجعيَّات الفكرية والفقهية التي يشار إليها في هذا المجال، هي بالطبع، الفقه المالكي، وكتاب الموطأ تحديداً. بالإضافة إلى المرجعيَّات الفقهية الشهيرة أمثال المدونات المالكية للمغاربة والأندلسيين،^{٩٢} وكتاب تفسير الجلالين للإمام السيوطي، وكتاب الشفا للقاضي عياض.^{٩٣}

— أما الفلاحة، فتشير المصادر التاريخية إلى الدعاة الصواريين بأنهم "المشايخ الفلاحون". وقد اعتمدت المدرسة الصوارية الفلاحة؛ انسجاماً مع طبيعتها الاستقرارية، حين اختار الدعاة الاستقرار بين ظَهْرَانِي الوثنيين. غير أنَّ الدعاة لم يهملوا التجارة؛ لأنَّها القناة الأولى التي حملت الدَّعوة الإسلامية، وعليه تذكر المصادر التاريخية أنَّ الشيخ صواري، رغبةً في الاستفادة من حركة التجارة وعدم تركها هدرًا، عيَّن عشيرة "فوفانا - جيراسي" خاصَّةً لمزاولة التجارة، وكان ذلك في مرحلة إعداد الجماعة في بلدة (Jakhaba).^{٩٤} ثم إنَّ المناطق التي قصدها الدعاة الصواريون، واستهدفتم دعوتهم، هي مناطق غابية يتركز نشاطها الاقتصاديُّ في الزراعة والصيد

(91) R. Jobson, *The Golden Trade*, (London: 1932), p.85.

(92) M. Brett, "Islam and Trade in the Bilad al-Sudan Tenth-eleventh Century A.D.", *Journal of African History*, XXIV, (1983): 431, in: Ivor Wilks, "Consul Dupuis and Wangara", p.62.

(93) Nehemia, Levtzion. *Rural Islam*, p.6.

(94) T. C. Hunter, "The Jabi tarikhs: Their significance in West African Islam", *Intl. Journal of African Historical Studies*, 9, (1976): 451-453. in: Nehemia levtzion, *Rural and Urban Islam*, p.26.

البحري، وكان من الصَّعب مزاوله التَّجارة المنتظمة بها نظراً للكثير من العراقيل الطَّبيعيَّة في الأدغال الاستوائيَّة.

- وأما السَّفر، فقد تنبَّه الدُّعاة الصُّوريُّون إلى نقطة مهمَّة في البناء الاجتماعيِّ، ألا وهي أن طول المكث في الموطن الواحد يفضي إلى التَّأثر بطبائع ساكنيه وعاداتهم بشكل من الأشكال، لذلك أخذت المدرسة الصُّوارية شيئاً من مبدأ "الهجرة من دار الكفر" فكان "السَّفر" الصُّواري، وسيلةً من وسائل التَّجديد الديني، لأنَّ السكْنى في موضع واحد لمدة طويلة قد يُفضي إلى الاندماج مع العادات المحليَّة، والتَّراخي في التَّمسُّك بالإسلام الصَّحيح.^{٩٥} وهكذا كانت تنقُّلات علماء جاجانخي من مكانٍ لآخر نشاطاً تجديدياً، وحمايةً لروح الإسلام الصَّافية كلّما أوشك أن يعلق بها شيءٌ من أدراان الوثنيَّة.

تبعاً لهذا السَّفر والتَّنقُّل، وُجِدَت عشائر الجاجانخي، وهم الدُّعاة الأوائل في الحركة الصُّواريَّة، ولا يزالون في كل منطقة من مناطق غرب أفريقيا السافانا والغابية. وبذلك الإجراءات، كانت المدرسة الصُّواريَّة الدَّعويَّة تكوِّن الدُّعاة، وتجدد ينباع فكرها ودعوتها، وتكسب باستمرار مواطئ قدم ثابتة لها في المجتمعات الوثنيَّة.

(95) Nehemia, Levetzion. *Rural and Urban Islam*, p.27

ثمرات الدَّعوة السَّلمية

إنَّ أوَّل ما يمكن تسجيله حول هذه الحركة استفادتها من الواقع الاجتماعيِّ لشعوب السُّودان الغربيِّ (منطقة السَّافانا)، واعتماد سياسة التَّدريج في الدَّعوة. وعلى ضوء القراءة التَّاريخية لهذه الحركة، فإنَّ ثمرات هذا المنهج فكريًّا وسياسيًّا كانت في غاية النجاح والكفاءة، ويمكن تفصيل ذلك في الوقائع الآتية:

(١) تأسيس مراكز علمية دعوية في حواضر السُّودان الغربي، خاصة في حواضر الجزء الجنوبي منه، كانت ميزة تلك المراكز كونها في عقر بلاد الوثنيين، مما جعل منها مراكز ذات إشرافٍ مباشرٍ على المجتمع الوثنيِّ، وذات علاقة مباشرة، وتواصلٍ مستمرٍّ بالحواضر التَّقليدية شماليِّ بلاد السُّودان في جيني، وتمبكتو، وغاو، وبلاد شنقيط. ومن تلك الحواضر الحديثة: مدينة بُورون (Boron)، شمالي كوت ديفوار الحالية متمثلاً في محَضَر الشيخ محمد المصطفى بن عباس سَغَنُغُو (ت ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م)، وابنه العباس إمام مدينة كُونُغ، وفي كوماسي (غانا الحالية)، ومدينة طُوبا.^{٩٦} وتأتي أهمية تلك الحواضر العلمية

(٩٦) تجدر الإشارة إلى أنَّ عشائر سَغَنُغُو هي التي أشار إليها الرَّحالة ابن بطوطة في تاريخه، وأنهم مجموعة من التُّجار المسلمين يسكنون قرية "زَاغري" على مسيرة عشرة أيام من مدينة إيولاتن.

في احتضانها للمسيرة الدَّعوِيَّة حين ضُعُفت الحواضرُ
التَّقليديَّة الأولى.

وقد تولَّدت عن تلك المحاضر مدارس فرعيَّة أخرى في
كلِّ من بُونا، ومدينة بوبُو جُولاسو (في بوركينا فاسو
الحالية). كانت ولا تزال مراكز الإشعاع العلميِّ
الإسلاميِّ في تلك المنطقة.^{٩٧} وفي ظلِّ تلك المراكز كانت
أسلمة قبائل: موري، والأشانتي، وقبائل غين (Gbin).
ووصل نفوذ تلك المجموعات المشيخيَّة في بعض المناطق
إلى تقلُّد مناصب الحكم، والاستقلال بإدارة شؤون بعض
الممالك. يصف الرِّحالة الأوربيون بلدة Ganjaga مثلاً،
والمدن الواقعة على ضفاف نهر السنغال فيما وراء
منطقة فوتاتورو بأنَّها "مملكة المرابوط" أي المشايخ.
^{٩٨} (la république des marabouts).

(٢) الكسب السِّياسي: كان من نجاحات الحركة الدَّعوِيَّة السَّلميَّة
أيضاً كسب ودِّ الملوك الوثنيِّين وحمايتهم للدُّعاة، والإخلاء
بينهم وبين العامَّة لمزاولة نشاطهم الدَّعويِّ، واستعانة كثير من
أولئك الملوك بالدُّعاة سواء في السَّلم أو الحرب في وظائف

(92) M. Brett, "Islam and Trade in the Bilad al-sudan", pp.431-434.

(98) J. B. Labat. *Nouvelle Relation de l'Afrique Occidentale*, (Paris: 1728), Vol. 3, pp.338-358.

الكتابات الديوانية، وتدوين التقارير اليومية، وتواريخ الملوك وغيرها من الأعمال التي كان يحسنها المسلمون وحدهم في تلك المجتمعات الوثنية الأمية، مما جعل من الدعاة المسلمين ذوي حظوة لدى الملوك الوثنيين.^{٩٩}

ومن النماذج في هذا المجال مملكة "مُوصي" *Mossi* الوثنية القديمة، وفيها بلغ الوثائم بين الأقلية المسلمة وبين الزعماء "مُورونابا" (Moronaba)، شأواً كبيراً، وكان الزعيم الوثني يشهد صلاة عيد الفطر (*Nolokre*) وعيد الأضحى (*Kisha*)، ويضحّي فيه، ويجزل عطايه للمسلمين.^{١٠٠} ومملكة الأشانتي التي سيتمّ التعرّض لها في محلّها (في المبحث الرابع من هذا الفصل: التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم).

إضافةً إلى ذلك، فإنّ المنهج السلمي في الدعوة، وانتهاج الصوّاريين مبدأ الاندماج بالقبائل الوثنية، قد حقّق كسباً سياسياً اجتماعياً في الوثائم الاجتماعي، فعاشت الأقليات المسلمة في ظلّ الحكومات والمجتمعات الوثنية بأمان واحترام. وتوطّد هذا الوثائم أيضاً عن طريق المصاهرة. ويتجلّى خطر هذا الاندماج وأهميّة المصاهرة باستدعاء النّظام الأمّي (*matriarchy*)، في

(99) M. Lewis, *Islam in Tropical Africa*, (Oxford: Oxford University Press), pp.318-339.

(100) Levtzion, *Muslims and Chiefs*, p.169.

الاجتماع الأفريقي؛ حيث تنتقل الموارث إلى أبناء البنات والأخوات في العشيرة؛ لأجل ذلك كان من السَّهل وصول مسلمين إلى سُدة الحكم والزَّعامة في كثير من الممالك الوثنية في غرب أفريقيا في المناطق الغاية.^{١١}

(٣) ومن النَّاحية الفكرية، فإنَّ الحركة الصُّورية قد أثارت موضوعات جدلية في الحركة الفقهية في غرب أفريقيا، وشاركت - كذلك - في إنعاش تلك الموضوعات وإثرائها، خاصَّةً في الفقه السياسي، وفقه الأقليات المسلمة وعلاقتها بغيرها. وقد تلخَّص ذلك في قضيتين أساسيتين هما: مفهوم دار الكفر أو دار الحرب بمقابل دار الهجرة والدَّعوة، ومفهوم الكافر بمقابل الجاهل والمؤلفة قلوبهم.

(أ) دار الدَّعوة بمقابل دار الكفر: كان عامَّة الدُّعاة الصُّوريُّون يروُّن الممالك الوثنية دار هجرة ودعوة. والهجرة في مفهوم أولئك ليست "هجرة عن" دار الكفر أو الحرب، ولكنها "هجرة إلى"، فكان الدُّعاة يتخيَّرون المناطق الوثنية لبثِّ دعوتهم، والزَّجَّ

(١١) من أمثلة ذلك في كوت ديفوار في المنطقة الجنوبية ذات الأغلبية المسيحية، تعرف قبائل آكيبه بمنطقة أبغورو (Abengourou)، وهي مسيحية، لكن البيت الملكي فيه مسلمون كثير إلى الآن، وكان إسلامهم بسبب احتكاكهم بالمسلمين التجار الأوائل والإصهار إليهم.

بطلبتهم في تلك المناطق. مع العلم أنّهم لم يرفضوا جملةً مفهوم الهجرة عن دار الكفر، وهو مبدأ "السفر" المشار إليه آنفاً. كما كانوا يُراوحون بين الديار الوثنيّة، ومستوى "كفريّتها"، فمملكة داهومي (Dahomey) مثلاً، الموغلة في الوثنيّة، وديانة فودو (Voodoo)، وفي مناهضة الدّعاة، كان يشارُ إلى ملكها بـ"الكافر ابن الكفّار". بينما يُشارُ إلى مملكة الأشانتي الوثنيّة وإلى أحد مُلوكتها بـ"المؤمن قلبه"، وإلى آخر بـ"مُنقذ المسلمين".^{١٠٢}

(ب) المؤلّفة قلوبهم بمقابل الكفرة: كان عامّة الدّعاة يعدّون الوثنيين جهلةً، وأنّهم من "المؤلّفة قلوبهم"، وأنّ كفرهم إنّما هو بسبب الجهالة، لا عن خبث طبعي فيهم. وعلى ذلك، ينبغي التّمهّل في دعوتهم وتعليمهم، والأخذ بهم بالتّدريج، على أنّ الحركة الصّواريّة لم تكن تقدّم تنازلاتٍ جذريّة تُهدّد قواعد الإسلام الأساسيّة، بل كانت لها مواقفها الصارمة في القضايا الحاسمة.^{١٠٣} هذا إذا علمنا أنّ كثيراً من

(102) Dupuis, Consul, p.97.

(103) Wilk, Ivor. 'The Transmission of Islamic Learning in Western Sudan', in: *Literacy in Traditional Societies*, J. Goody (ed.), (London: C.U.P. 1968), p.66.

الوثنيين كانوا يؤمنون حقاً بصدق العلماء، ورسالة
الإسلام، وما كان يمنعهم عن إعلان الشهادة إلا
الضعف النفسي أمام ذويهم وأسلافهم.^{١٠٤}

فالدعوة السلمية، كما مارسها الدعاة في أفريقيا خاصة، وكما
تبلورت لدى المدرسة الصواريّة الدعويّة، قد كانت أرضيّة صلبة
لتماسك اجتماعي ثابت بين الدعاة والمدعوين، وأفرزت عن تفاهم
وتعاون سياسي واجتماعي قوي بين الممالك الوثنيّة وبين الدعاة،
والأقليات المسلمة في ظل تلك الممالك، كما دعمت الحركة التجاريّة،
وعززتها بتأسيس الدعاة لمراكز تجارية نشطة، كان لها الأثر المباشر في
استتباب الأمن في أرجاء أفريقيا.



(104) Yves, Person. *Studies in West African Islam*, p.261.

المبحث الثالث :

الأسلمة والأمن في بلاد السودان

إنَّ التَّلَازِمَ بين الإسلام والأمن في المجتمع الإنساني حقيقةٌ بدهيةٌ، وواقعٌ ملموسٌ في كلِّ مجتمعٍ سطع فيه نورُ الإسلام، وذلك في قِيَمِ العدل والمساواة، والإخاء، ونبذ الظُّلم، واحترام الحريَّات، وسائر القِيَمِ الاجتماعية التي يدعو إليها الإسلام، ويحرصُ على رعايتها وتحقيقها تحقُّقاً ضرورياً في المجتمع. ولنا في التَّلَازِمِ بين ظُهور الإسلام في المجتمع وبين تحقُّقِ الأمن فيه، أوَّلُ شاهدٍ في المجتمع الجاهليِّ بجزيرة العرب. قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران، من الآية: ١٠٣).

بالمثل، وقعت هذه العملية "الإنقاذية" الإسلامية للمجتمعات في بلاد السودان الغربي تماماً كما وقع للعرب في جزيرتهم؛ إذ أخرجهم الإسلام من جاهليَّة لا ينصاع الأفراد والمجموعات فيها إلَّا لِقِيَمِ القبيلة والعشيرة وقوانينها المتحيِّزة، إلى واقع حضاريٍّ موسَّع تحكمه ضوابط العقيدة الإسلامية، وأحكامُ الشرع الواسعة، وقيم الإنسانية النبيلة. وهذا مُشاهدٌ في كثير من المصادر التاريخية في تنصيبها على استقرار المجتمع، وشيوع الأمن فيه، تبعاً لشيوع

الإسلام، وتأكيد تلك المصادر على الرّبط بين مستوى التّدثّن لدى الحكام، وبين شعور الشّعب بالرّضا والأمان.

من أمثلة ذلك ما وردَ في وصف مدينة تمبكتو، حيث يشير محمود كعت إلى شيوع الإسلام في المستوى السّياسيّ والاجتماعيّ، وعلاقة ذلك بحفظ الحقوق ورعاية الحرّيات، وتحقيق الرّفاه، فيقول: "فتنبّكتُ يومئذٍ لا نظير لها في البُلدان من بلاد السّودان إلى أقصى بلاد المغرب من بلاد ملّ (مالي) مروءةً وحرّيةً وتعففاً، وصيانةً وحفظ العرض، ورأفةً ورحمةً بالمساكين والغرباء، وتلطفاً بطلبة العلم وإعانتهم".^{١٠٥} وتظهر اللّهجة نفسها عند السّعدي في روايته للنّقلة النّوعيّة التي حدثت في مملكة صونغاي بزوال السّلطان الظّالم سُن علي (حكم ٨٦٩-٨٩٨هـ/ ١٤٦٤-١٤٩٢م)، وقيام أسكيا الحاج محمد. يقول: "ففرّج الله تعالى به عن المسلمين الكروب، وأزال به عنهم البلاء والخطوب. واجتهد بإقامة ملّة الإسلام وإصلاح أمور الأنام، وصاحب العلماء واستفتاهم فيما يلزمه من أمر الحلّ والعقد".^{١٠٦}

(١٠٥) تاريخ الفتاش، مصدر سابق، ص ١٧٩.

(١٠٦) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران. تاريخ السّودان، ت: أ. هوداس (باريس: المدرسة الباريزية لتدريس اللّسنة الشّرقية، ١٩٨١م)، ص ٧٢.

فكان شيوع الإسلام، والتزام الحُكَّام بتعاليمه، أكبر مؤثر في شيوع الأمن، وتحقيق الرِّخاء، وشعور الرعايا بالاستقرار والأمان. ولم يفتأ الإسلام يمثل ملاذًا آمنًا للشُّعوب، وحصنًا منيعًا ضدَّ الظُّلم في ظلِّ القيادات الإسلاميَّة في بلاد السُّودان. حتى في وقتٍ متأخِّر حين نشطت تجارة النِّخاسة، وغرقت القارَّة في فوضى عارمة، ورُعب دائم، كان الإسلام هو الملاذ الآمن، والمخلص للمغلَّوبين.. يشهدُ بذلك المؤرِّخ إدوارد بليدن قائلاً: "لقد وفَّرت المحمدانيَّة (Mohammedanism) أي الإسلام، حمايةً للقبائل التي اعتنقتها، وذلك بدججه تلك القبائل في رباطٍ أخويٍّ قويٍّ، وبسعيه إلى كفِّ أيدي "قناصة العبيد" الوثنيين عنها. وفي ظلِّ هذه الحماية ضدَّ الغارات المباغتة، سرعان ما ازدهرت التِّجارات، وتقلَّص الفقر بين تلك القبائل، وبانحسار الفقر، توسَّعت رغباتهم في المعرفة".^{١٠٧}

وعلى الصَّعيد السِّياسيِّ في عصر الكولونياليَّة أيضًا، لم يفتأ الإسلام يدافع عن أفريقيا، ويقف في الصِّفِّ الأوَّل في المعترك العسكريِّ والأيدولوجيِّ على السَّواء.. يقول المؤرِّخ كراوفورد يونغ: "لقد مثل الإسلام أكبرَ تحدٍّ أيدولوجيٍّ ضدَّ الهيمنة الاستعباريَّة على أفريقيا، وذلك على أيدي المناوئين للاستعمار الكولونياليِّ، إذ قدَّم الإسلام تبريرًا روحيًّا للمقاومة، والدَّعوة

(107) Eduard Blyden. *Islam, Christianity and the Negro Race*, p.186.

الضرورة للتنظيم السياسي - العسكري، تبريراً يعلو فوق التنظيمات
القبلية والسياسية الموجودة آنذاك".^{١٠٨}

وعلى الصعيد الاجتماعي، نجد أن الإسلام قد أحدث قوكة
جديدة لأسس الروابط الاجتماعية، وخرج بها عن ربة الرؤية
الصيفة المنحصرة في علاقات الدم والقبيلة، إلى رابطة العقيدة التي لا
يحد دون الدخول إليها أي عائق قبلي أو لغوي. وفي هذا السياق
يوضح الكاتب بوغاجي أثر الإسلام في بلاد الهوسا فيقول: "إن
الشعائر الإسلامية كإتاء الزكاة، وصوم رمضان، وصلاة الجمعة
والعيدين، والاحتفال بذكرى الهجرة، وبالمولد النبوي، وعقيقة
الأطفال، ومراسم الزواج والجنائر، قد شككت رباطاً أساساً لتلك
التجمعات. أما طقوس تقديس قبور الأسلاف (Kusheyi)، التي
كانت تمثل الروابط الجوهرية في التجمعات القبلية في تلك المنطقة،
فإنها لم تعد بذات أهمية في مجتمع متعدد الأصول. كذلك ضعف
الاعتقاد في وثن "كافين غاري" (Kafin Gari)، الذي يعتقد أنه
التعويذة الواقية التي دفنها مؤسس البلدة هناك".^{١٠٩}

(108) Bjorn Moller, *Religion and Conflict in Africa*, (Danish Institute for International Studies, 2006).

(109) Bugaje, Usman Muhammad. *A Comparative Study of the Movements of Uthman dan Fodio in Early Nineteenth Century Hausaland and Muhammad Ahmad al-Mahdi in Late Nineteenth Century Sudan*, MA Thesis, (Khartoum: Institute of African and Asian Studies), December, 1981), p.42.

فالإسلام بعقيدته، ورؤيته العميقة الشاملة كان تقويضاً
للمعتقدات الساذجة عن الإله والكون والإنسان لدى الشعوب
الأفريقيّة، ومن ثمّ كان تقويضاً للرّوابط الاجتماعيّة المبنية على تلك
المعتقدات الضّحلة.



المبحث الرابع:

التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم

تدلُّ الوقائع التاريخية على أنَّ المجتمعات الأفريقية قد عاشت -نسبيًا- في تناغم وانسجام على الرغم من تبایناتها العقدية والقبليّة، سواء داخل الممالك الإسلامية، أم خارجها في علاقاتها مع الممالك الوثنيّة؛ فكانت العلاقات بين الممالك الوثنيّة وبين الممالك الإسلامية علاقاتٍ طبيعيّة سلميّة عمادها التعاون المشترك بين تلك الممالك في المصالح والتّجارات، ولم تكن الصّراعات الداخليّة تحمل أبعادًا قبليّة أو دينيّة إلاّ في النّادر.

وقد سجّل لنا البكريّ منذ عام (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م)، صورةً من هذا التّناغم الاجتماعي في وصفه لحضرة ملك غانة الوثنيّ، إذ أشار إلى بعض الخصوصيّات والامتيازات التي كان يتمتع بها المسلمون في ظلّ الملك الوثنيّ، وكذلك أهميّتهم في القيام بالأعمال الإداريّة؛ بوصفهم القادرين على الكتابة والقراءة، والترجمة.. يقول: "وتراجمة الملك من المسلمين، وكذلك صاحب بيت ماله، وأكثر وزرائه، ولا يلبسُ المخيط من أهل دين الملك غيره، وغير وليّ عهده، وهو ابنُ أخته، ويلبسُ سائرُ النّاس ملاحفَ القطن والحريّ والدّيباج على قدر أحوالهم... فإذا دنا أهلُ دينه منه جثوا على رُكبهم، ونثروا

التُّرابَ على رؤوسهم، فتلك تحيِّتهم له، وأمَّا المسلمون، فإنَّها سلامُهم عليه تصفيقاً باليدين^{١١٠}.

ومن أهمَّ الممالك الوثنيَّة التي اتَّسمت علاقاتُ المسلمين بها بالتَّعاون والتَّناعم، المملكة الأشانتيَّة (Ashanti)؛ إذ حافظت هي وجاراتها (مثل مملكة واغادو، وممالك الهوسا، ومملكة ماسينا)، فيما بينها على علاقات تجارية وسياسيَّة نشطة على امتداد ما يربو على ثمانية قرون، وكانت تجارة جوز الغُور (الكُولا)، والذهب، والملح، والماس، وغيرها من الموارد التي كانت تزخرُ بها الأراضي الأشانتيَّة، العمودَ الفقريَّ للتَّجارة بين مملكة الأشانتي والممالك الإسلاميَّة. بالمقابل، كان التُّجار المسلمون يحملون الأقمشة، والجلود، وغيرها من البضائع الوافدة من بلاد المغرب إلى عاصمة مملكة الأشانتي (كُوماسي)، وتعدَّت علاقات مملكة الأشانتي بجاراتها إلى علاقات تجاريَّة وسياسيَّة بتونس، ومصر، وطرابلس^{١١١}.

أمَّا على المستوى الفردي، فقد أثر عن ملوك الأشانتي تقريبُ العلماء المسلمين، وإسناد مهامَّ إداريَّة إليهم، وجعلهم وُسطاء وُسُفراء بينهم وبين نظرائهم المسلمين. ومن العلماء الذين سكنوا مدينة كوماسي (عاصمة الأشانتي)، وكان لهم تأثيرٌ في المجتمع الأشانتي،

(١١٠) البكري، عبد الله بن عبد العزيز أبو عبيد. المسالك والممالك، ص ١٤٥٧.
(111) Wilks, Ivor. "The Position of Muslims in Metropolitan Kumasi", p.322.

الشَّريف الحاج إبراهيم البرناوي،^{١١٢} والشَّيخ محمد الغامبا، وكان ملك الأشانتي يرسل بهدايا إلى الإمام آدم في المحضر العلمي غامباغا (Gambaga)، عاصمة مَمْبُروسي جنوبي بوركينا فاسو الحاليَّة، وتوثقت تلك العلاقات في عصر الملك أوسِي كُوامي (Osei Kwame Kwame, 1777-1808)، الذي لقبه المسلمون بـ(المؤمن قلبه)، والملك أوسِي تُوْتُو (Osei Tutu, c. 1800-1823) الملقَّب بـ"منقذ المسلمين"، الذي يزعمون أَنَّهُ آمَنَ حقًّا، وكان يحبِّي المسلمين بتحيَّة الإسلام، ويدعوهم إلى قصره، ويوكل إليهم وظائف إداريَّة وشؤونه الخاصَّة، ويوفدُهم في بعثاته إلى الممالك الإسلاميَّة، ووُجدت في ديوانه وغُرَفه صفحاتٌ من المصحف.^{١١٣} كما ذُكِرَ أَنَّ ملوك الأشانتي كانوا يحملون معهم في مقدِّمة الجيش مصحفًا مزِينًا أهدها إلى القصر إبراهيم البرناوي، فكانوا يرفعونه في كلِّ أزمة ويدعون الله النَّصر.^{١١٤} ويزيد الباحثُ ويلكس أَنَّهُ اعتمدًا على المخطوطات المكتشفة في مملكة الأشانتي، يتبيَّن أَنَّ المسلمين كانوا يقومون في قصر ملوك الأشانتي بالأعمال الإداريَّة، ويدوِّنون الوثائق

(112) Wilks, *The Juula and the Expansion of Islam into the Forest*, p.104.

(113) Samwini, Nathan. *The Muslim Resurgence in Ghana Since 1950: Its Effects Upon Muslims and Muslim-Christian*, (Germany: LIT Verlag, 2003), p.34. Also: Ivor Wilks, "Consul Dupuis and Wangara", *Journal of Sudanic Africa*, Vol. 6, (1995): 67, 72, 109.

(114) Wilks, Ivor, *Asante in the Nineteenth Century*, (Cambridge University Press, 1989), p.256.

والحسابات والمخاطبات الملكية بالعربية، مثل دأبهم في مملكة غونجا (Gonja) شمالي غانا الحالية. وأدى نفوذ المسلمين في هذه المملكة إلى إنشاء ملك الأشانتي منصب "إمام البلاد" بالمملكة، وكان منصباً خاصاً يختلف عن منصب "إمام الجمعة". وإليه -أي إمام البلاد- تنتهي الأمور الدينية الإسلامية، ويستشير الملك في شؤون الحكم. ويذهب الباحث شيلدكروت إلى أن نفوذ المسلمين في الصعيد المدني كان كبيراً؛ إذ كانوا مجندين في الجيش الملكي، ويضيف الباحث أنسا أن نفوذهم في المستوى الشعبي كان أيضاً كبيراً؛ إذ كانوا يزاولون الطب الشعبي بنجاح مشهود، وكان طبهم يشمل علاج مرض الجذام، والجدرى، والاضطرابات النفسية، وأمراضاً أخرى شائعة في المنطقة.^{١١٠}

والأمر نفسه واردٌ في ظل مملكة موصي التي ظلت على وثنيّتها إلى فترة متأخرة نسبياً، وكانت بينها وبين مملكة صونغاي، خاصة في عهد سُن علي بير حروب، غير أن المسلمين قاموا في ظل تلك المملكة بمهام إدارية وتجارية جوهرية، وكان توغل المسلمين وتأسيسهم مدناً مثلت مراكز تجارية في عُقر ديار مملكة موصي في نهايات القرن السادس عشر الميلادي، وكان مجيئهم إليها من مبروسي (Mamprusi) في عهد الملك نا أتايا (Na Atabia)،

(115) "Prayer, Amulets and Healing", p.479.

واستقطب الملك نابا دولوغو (Naba Dulugu) الذي حكم بين (١٧٩٦-١٨٢٥م)، إلى مملكة موصي كثيرًا من علماء تمبكتو وأشهرهم الإمام الشيخ مصطفى بغيوغو من نسل الشيخ القاضي محمود بغيوغو في تمبكتو.^{١١٦}

بالإجمال، فإنَّ هذا التَّعَاشِ السَّلمِيَّ بين المسلمين وغيرهم في أفريقيا قد أكسبَ الإسلامَ قَدَمًا ثابتةً في كثيرٍ من المناطق النَّائية في العُمق الأفريقيِّ، لم يكن يُتَوَقَّعُ للإسلام حضورُ بها. وهذا مجالُ كادت الدِّراساتُ تُغفلُه عن المدِّ الإسلاميِّ بأفريقيا.. من تلك المناطق: قبائل ليمبا (Limba)، وفاريمبا (Varemba)، وباليмба (Balemba)، في المناطق الجنوبيَّة من زيمبابوي الكُبرى، وقبائل الياو (Yao) في ملاوي الحاليَّة، وقد أسلمَ ملكُها ماكانجيرا الثالث (Makanjira III) في حدود عام (١٨٧٠م). غير أنَّ عدم متابعة هذا المدِّ بالرَّعاية والتَّجديد قد أفضى إلى ضعفه وتلاشيهِ.^{١١٧}

حفظ حقوق الأقليَّات ورعايتها

مثَّلت رعاية حقوق الأفراد وحاجاتهم في ظلِّ الممالك الأفريقيَّة الإسلاميَّة القديمة، مؤشِّرًا آخر على رُشد تلك الممالك، وحسن

(116) Levtzion, *Muslims and Chiefs in West Africa*, (Oxford: Claredon Press, 1968), p.166-67.

(117) Timothy, Insoll. *The Archaeology of Islam in sub-saharan Africa*, (Cambridge University Press, 2003), p.394.

تديرها وكفاءتها، والتزامها بالمبادئ الإسلامية الداعية إلى احترام حقوق الناس والعدل بينهم بصرف النظر عن معتقداتهم وأصولهم، وفي هذا الصدد، كشفت بعض الدراسات مثلاً أنَّ مملكة صونغاي الإسلامية كانت على قدر عالٍ من التنظيم، واحترام الحقوق والحريات، ومن الباحثين الذين استقصوا هذا الموضوع الباحث السنغالي ديوب؛ إذ تناول بالبحث والتحليل الهيكل الإداري لحكومة صونغاي؛ فذهب إلى أنَّها كانت تحوي مناصب وزارية دقيقة، مثل: منصب كانفاري (kan-fari)، وهو ولي السلطان في منطقة معينة، ومنصب باني كوي (bani-koi)، وغومي كوي (guimi-koi)، وهو المسؤول عن الميناء، ويوبو كوي (yobu-koi)، وهو وزير السوق، وساؤ فارما (sao-farma)، أي وزير الغابات وفاري مونديو (fari-mundio) وزير الزراعة. ومن الوزارات ذات العلاقة برعاية حقوق الأقليات تحت مملكة صونغاي منصب أنفرا كوما (anfara-kuma)، وكان بمثابة القاضي أو الوسيط في فض النزاعات في المجتمعات التقليدية غير المسلمة، وكان منصباً وراثياً لعشيرة كوما، ومنصب بيربوشي -مُونديو (berbuchi-mundio)، وهو وزير البربر، ومنصب كُوري فارما (korei-farma)، وهو وزير العرب البيضان. علماً بأنَّ هؤلاء الوزراء كانوا يُختارون من الأقليات التي يمثلونها. هذا بالإضافة إلى القضاة الكثيرين في كل مدينة، يرجع إليهم الناس في

الأفضية. وكانت الدولة مقسّمة إلى ولايات، ودوائر، ومُدنٍ تجارية كبرى مثل جنّي وتمبكتو وتغازة وولاته، تابعة كلّها للسلطة المركزيّة.^{١١٨}

وحَتّى في ظلّ الدولة الفريدة التي تبلور الحكم الإسلاميّ فيها بشكل مُقنّن مفصّل، وتمّ تحكيم الشريعة الإسلامية فيها في كامل أجهزتها، ألا وهي الخلافة الصّكتية، فإنّها قد أفسحت مجالاً للوثنيين فيها، فلم تكتف بتركهم وشؤونهم يحكمون فيما بينهم بأعرافهم وتقاليدهم، وإنّما هيأت لهم محكمة عُرْفية يحكمون إليها. أوضح ذلك الباحث أوبا بقوله: "وعلى الرّغم من كون الشريعة الإسلامية هي القانون الرّسمي للدولة في ظلّ الخلافة الصّكتية، فإنّ الدولة لم تهدف أبداً إلى فرض الشريعة على غير المسلمين، فكان الحكم بالشريعة خاصّاً بالمسلمين، وكيفت الخلافة الأعراف المحليّة للحكم بها بين غير المسلمين في الدولة الإسلامية".^{١١٩} ولا شك أنّ تلك المحكمة العُرْفية التي أنشأتها الخلافة الصّكتية لمواطنيها

(118) Diop, C., A. *Pre-Colonial Black Africa*, (New York: Lawrence Hill Books, 1987), 111-112. in: Dalgeish, David. "Pre-Colonial Criminal Justice in West Africa: Eurocentric Thought versus Africentric Evidence", *African Journal of Criminology and Justice Studies*, Vol.1, No.1, (2005): 6.

(119) Oba, A. A. "Islamic Law as Customary Law: The Changing Perspective in Nigeria", (ICLQ, 2002), Vol.51, pp.817-850.

الوثنيين، وحظيت بصفة رسمية، كانت تخطى بالرعاية والنفقة على قضاتها، على غرار المحاكم الإسلامية في مختلف أرجاء الدولة. على كل، فإن الإسلام قد أمد المجتمعات المسلمة في أفريقيا بنظام اجتماعي فريد ساهم في تعزيز ثقافة السلام، والوئام الاجتماعي، فكان الزعماء المسلمون أول الملتزمين بهذا النظام الذي حقق لهم تميزاً إدارياً وسياسياً واضحاً، شعر فيه جميع المنضوين تحت الدولة الإسلامية بالرضا النسبي عن نظام الحكم. كذلك شجعت الأسلمة على مدّ جسور بين المجتمعات المسلمة وبين غيرها من الوثنيين، وسواءً أكان المسلمون أكثرية أم أقلية في أي مكان، فإن علاقاتهم مع الوثنيين كان قوامها التعاون، والتعايش السلمي، ومخالطتهم في المصالح.



المبحث الخامس:

الأسلمة وتحسين الأداء الإداري

على الرُّغم من اختلاف الباحثين في تحديد أسباب الخُروب الدَّاخليَّة، فإنَّهم يكادون يُجمعون على أنَّ من أهمِّ تلك الأسباب، سوء تنظيم الزُّعماء لشؤون الدَّولة، وانتهاجهم لسياسات التَّمييز العِرقيِّ والقبليِّ وغيرها من صُور الإقصاء، التي تُشعر طائفةً من الشَّعب بالحرمان والسُّخط على السُّلطة، أو على شريحة اجتماعيَّة معيَّنة، ومن هنا تعلو صيحات التَّبَرُّم من الواقع، وتتفاقم الحال بقدر إدارة الزُّعماء للأزمة. وعليه، يمكن طرح سؤال محوريٍّ، ثم الإجابة عنه من خلال استقراء التَّاريخ: تُرى ما أثر الإسلام في تحقيق عدالة اجتماعيَّة مثلى، والحدِّ من الحالات المرشحة لنشوب الزَّاعات؟ وكيف كانت صفات الزُّعماء المسلمين وتصرفاتهم في إدارة الممالك الإسلاميَّة في بلاد السُّودان؟ ويمكن الإجابة عن هذا السُّؤال في ثلاث محاور:

أ_ صورة الزَّعيم المثالي والبعد الإسلاميُّ

يكشف تصوير المصادر التَّاريخيَّة الشَّفاهيَّة والكتابيَّة -أوَّل ما يكشف- عن وعي المجتمع الأفريقيِّ القديم بالمعياريَّة الإداريَّة، ونقد الحكام تبعاً لتلك المعياريَّة، ويأتي معيار الالتزام بالإسلام وقيمه صفةً

أولى في تصوير المصادر الأفريقيّة للزّعيم المثاليّ، فالزّعيم المثاليّ هو الذي يحافظ على شعائر الإسلام، ويحقّق للمجتمع الأمن والسّلام، والرّخاء. نجد ذلك مثلاً في وصف المصادر لأسكيا الحاج محمّد (ت ٩٤٥هـ / ١٥٣٨م)، الذي جاء بعد سُن علي "الظّالم الفاجر"، يقول السّعدي: "ففرّج الله تعالى به عن المسلمين الكروب، وأزال به عنهم البلاء والخطوب. واجتهد بإقامة ملة الإسلام وإصلاح أمور الأنام، وصاحب العلماء واستفتاهم فيما يلزمه من أمر الحلّ والعقد".^{١٢٠} ومثله في العدل والصّلاح أسكيا إسحاق الثاني (حكم ٩٩٦-٩٩٩هـ / ١٥٨٨-١٥٩١م)، الذي يوصفُ بأنّه "كان كريماً سمحاً جواداً، جميل الوجه، بلغ غايةً في التّصدّق والعطاء، وكان محبّاً للعلماء مُكرِّماً لهم... أفاض على أهل سُنغي كلّهم سيّبه وجوده، ويُعطي ولا يُبالي". يشهد الصّلوات (وحده هو والإمام والمؤدّن) في الليالي المظلمة والماطرة.^{١٢١} ومن الصّفات القياديّة المثاليّة في المصادر التّاريخيّة، إشادتها بالزّعماء العلماء، وقُلّ من زعماء المسلمين من لم يكن عالماً، مقرباً للعلماء، متباحثاً معهم في العلوم. ومُنّ أشادت به المصادر كثيرًا، أسكيا إسحاق الثّاني المذكور، وكان حافظاً للقرآن، محبّاً للعلم ومدارسة العلماء.

(١٢٠) السّعدي، تاريخ السُّودان، مصدر سابق، ص ٧٢.

(١٢١) تاريخ الفتاش، ص ١٤٣ - ١٤٤.

يلحق بمعيار العلم، معيارُ الثقافة والانفتاح على العالم، وكانت رحلة الحج والتشريق آنذاك، أهم وسيلة للانفتاح على العالم الخارجي؛ لذلك كان الزعماء -مثل العلماء- يحرصون على أداء هذه الشعيرة ويكرّرونها، وعُرف سلاطين في ممالك بلاد السودان ممن كرّروا الحج عدّة مرات،^{١٢٢} (ينظر فقرة: الحج والانفتاح الفكري والعلمي في المبحث الثامن من الفصل الحالي)، وكانت الرحلة الحجّية تضفي على الملوك مزيداً من الشرعية والقبول لدى شعوبهم، وقد تجلّى ذلك في رحلة الأسكيا الحاج محمد، حين قلّده شريف مكة سيفاً.. "وجعله خليفته، وجعل على رأسه قلنسوة وعمامة من عنده، فكان خليفة صحيحاً في الإسلام. ثم لقي كثيراً من العلماء والصالحين، منهم الجلال السيوطي (رحمه الله تعالى)، وسألهم عن أشياء من أموره، فأفتوه فيها، وطلب منهم الدعاء، فنال بركاتهم كثيراً".^{١٢٣}

وعلى الرغم من التميّز العلمي لدى عامّة الزعماء المسلمين، فإننا نلمس فيهم حرصاً واضحاً في الترقّي بأنفسهم إلى أفضل في إدارة الدولة، وسياسة الشعب، وتحقيق عدالة اجتماعية مثلى؛ فكثير منهم لم يكتفوا باستشارة العلماء المحليين في شؤون الدولة، وإنّما توسّعوا

(122) Peter B. Clarke, *West Africa and Islam*, (London: Edward Arnold, 1982), p.103.

(١٢٣) السعدي، تاريخ السودان، مصدر سابق، ص ٧٣.

باستضافة علماء من المشرق والمغرب ليُفتوهم في أمور الدولة، وليُشرفُوا عن قُرب على مجريات الأمور. وأسماء العلماء الوافدين في بلاطات السلاطين في بلاد السودان كثيرة، واشتهر بهذا الصدد الشيخ عبد الكريم المغيلي (ت ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م) برسالته "أجوبة المغيلي عن أسئلة الأمير الحاج أسكيا محمد" التي كتبها للأسكيا الحاج محمد حول مشروعية الجهاد، وأسس الحُكم والإدارة، وكتابه "تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين"، وكتبه لأمرير كانو محمد رُومفا (حكم ١٤٦٥-١٤٩٩م)، ثم تَوَجَّ المغيلي تلك الكتابات بوفادته على الأسكيا، وعلى عددٍ من سلاطين بلاد السودان.

ولعلَّ أشهرهم الإمام السيوطي؛ إذ كان ناصحًا بامتيازٍ لكثير من ملوك وسلاطين بلاد السودان بدءًا بمملكة كانم وبورنو في السودان الأوسط، ومَن اتَّصل بهم من الملوك: الملك علي غاجي دونمة ملك بورنو (٨٧٦-٩٠٩هـ / ١٤٧٢-١٥٠٤م)، والملك سَطَفَن في أغادس، والملك إبراهيم صُورَا، أو إبراهيم ماجي ملك الهوسا في كَشَنَة، فكلُّ هؤلاء استشاروا السيوطي، والتمسوا نصائحه وآراءه حول سياسات دُولهم، وشؤون الجماعة المسلمة فيها.^{١٢} كما شملت علاقاته ملوك السودان الغربي في مملكة صونغاي حيث التقى أسكيا الحاج محمد الذي حجَّ بيت الله الحرام -كما سبق ذكره آنفًا-

(124) Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, p.16.

ونصحه في أمور مهمّة في دولته، وقد انتفع الأسكيا بمواعظ السيوطي ونصائحه في سياسة الدّولة، فكان مثلاً فريداً للتّقوى والورع، وحسن الإدارة، وإصلاح أحوال الرّعيّة... "كانت رعيّته في خفض عيش، وأمن سُرْب، وفَرَضَ عليهم شيئاً خفيفاً من المغارم وظّفه عليهم، وزعم أنه ما فعل ذلك حتى استشار السيوطي شَيْخَهُ".^{١٢٠} وللسيوطي رسالة شهيرة وجّهها إلى ملوك التّكروور، واشتملت على نصائح ووصايا عامّة في الإدارة والسياسة، وحكم الإسلام في قضايا اجتماعيّة ودينية كانت دائرةً في أفريقيا آنذاك.. قال في مستهلّها: "من العبد الفقير عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي إلى الملوك والسلاطين في بلاد التّكروور عموماً، وإلى الملك الزّاهد محمد صَظَفُو وأخويه محمد وعمر وابن أختهم محمد بن عبد الرحمن وإلى الملك إبراهيم صاحب كشن (كاتسينا) خصوصاً"، وفيها حدّد السيوطي أصول الحكم، وواجبات الإمام في تقوى الله، والعدل بين الرّعيّة، والوقوف عند حدود الأحكام الشّرعيّة.^{١٢١} فكلّما كان الزّعيم أكثر تمسّكاً بالمبادئ الإسلاميّة؛ كان أقرب إلى المثاليّة، وتحقيق عدالة اجتماعيّة مثلى تُرضي شعبه.

(١٢٥) أبو حبيب، سعدي. حياة جلال الدين السيوطي، ٢٠١، نقلاً عن: حاضر العالم الإسلامي، ٣٥/٢.

(١٢٦) السيوطي. الحاوي للفتاوى، جمع مجموعة من طلبة العلم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨)، ٢٩١/١ وما بعدها.

بمقابل تلك الصورة المثاليّة للزّعيم الكفء إداريًّا، العادل بين
النّاس، العالم المثقّف، يأتي تصوّرٌ ممجوجٌ للزّعيم الجاهل المتعطّرس،
السّفاح، الشّاق على شعبه... وأبرز مثال لهذه الصّورة المنفّرة، صورة
الزّعيم سُن علي بير (Sunni Ali Ber)؛ إذ تُجمع المصادرُ التاريخيّة على
لعنه ووصفه بـ "الفاجر الظّالم سُن علي"؛ لما عُرف به من ظلم وتعدّد
على حقوق النّاس، وسفك الدّماء البريئة. هذا على الرّغم من إجماع
تلك المصادر نفسها على أنّه كان زعيمًا قويًّا مقدّمًا انتصر في جميع
الحروب التي خاضها، وحتى الغارات المباغتة التي شنّها عليه
الفلانيّون وملك مُوش، فإنّه تصدّى لها، وطارده ملك موش إلى
داخل مملكته، وطرده زعيم الطّوارق من تمبتكو عام
(٨٣٧هـ/ ١٤٣٤م)، قال عنه المؤرّخ السّعدي: "ثمّ خلف سليمان
دام، الظّالم الفاجر الملعون المسلّط شي عال، وهو آخرهم مُلكًا، الذي
سارت الرّفاق بقبّح سيره، وكان منصّورًا، وما قابِل أرضًا قصده إلا
خرّبه، وما كُسِر له جيشٌ كان فيه قطّ، غالبًا غير مغلوب. لم يترك بلدًا
ولا مدينة ولا قرية من أرض كُنّت إلى سِبرْدُك (Sibiridugu) إلا وقد
جرى خيله فيه، وحارب أهله وغار عليهم".^{١٢٧} فهذا الملك البطل
المقدّم، المنتصر في جميع حروبه، لا تشفع له انتصاراته في وجه فجوره
وإذلاله لشعبه، ولا تحفظ له الذّاكرة الشّعبية بشيء منها إلا باللّعن.

(١٢٧) تاريخ الفتاش، مصدر سابق، ص ٤٣.

وكان أبرز نقطة شددت عليها المصادر التاريخية في شخصيّة سُن علي، ضعفُ الوازع الدّينيّ لديه؛ إذ كان الجانبُ الوثنيّ فيه أكبر. ولا شكَّ أنَّ مثل هذا الزّعيم الفاجر، يشمل شرُّه العبادَ والبلاد دون استثناء بينهم في الأعراق والمعتقدات والمواقع. تجدر الإشارة إلى أنّنا في كتب التّاريخ الإسلاميّ في بلاد السّودان التي أرخت لدولة مالي وصونغا، بإزاء عهدَين: عهد جاهليّ مثله الملوك الأوائل الذين انتهى عهدُهم بالطّاغية سُن علي، وعهد إسلاميّ بدأ بأسكيا الحاج محمّد، وكان عهد فرج، وإزالة للبلاء والخطوب، واجتهاد في إقامة ملّة الإسلام. كما سبقت الإشارة إليه في بداية هذا المبحث.

ب - الزّعيم المسلم وتحقيق العدالة الاجتماعيّة

وردت مواقف كثيرة تؤكّد مدى حرص الزّعماء المسلمين على تحقيق عدالة اجتماعيّة مثاليّة في ممالكهم، ومن ذلك ما ذكره ابن بطوطة أنّه حضر مجلس السّلطان مانسا سليمان، فأتاه فقيه من بلادٍ بعيدة، وزعم أنّ الجراد نزل بأرضه، وأنَّ أحد صلحائهم خرج إلى موضع الجراد؛ فهالهُ أمر الجراد، فقال: هذا جرادٌ كثيرٌ، فأجابته جرادةٌ منها إنّ البلاد التي يكثر فيها الظُّلم، يبعثنا الله لفساد زرعها. حين قال الفقيه هذا الكلام، صدّقه القاضي والسّلطان. يقول ابن بطوطة: "قال عند ذلك

للأمرأء: إني بريء من الظلم، ومن ظلم منكم عاقبته، ومن علم بظالم ولم يُعلمني له، فذنب ذلك الظالم في عنقه، والله حسيبه وسائله". ويتّوج ابن بطوطة هذه الحكاية مباشرة بواقعة شهدها يوم الجمعة بالمسجد، إذ قام أحد التجار بين الناس، وأشهد أهل المسجد أنّه يشكو منسا سليمان إلى رسول الله (ﷺ) في دعواته، وحين سئل عن السبب شكّا مُشرف السلطان على إيواتن وأنّ له عليه ما قيمته ستمائة مثقال؛ فبعث إليه السلطان في الحال؛ فوصل بعد أيام، فأنصف السلطان التاجر، وعزل المشرف عن عمله.^{١٢٨} فالسلطان في كلتا الحالتين، ينبع حرصه على تحقيق العدل عن وازع ديني واضح.

ومن أخبار الأسكيا إسحاق بن داود، أنّه كان يحب مملكته ويجمع الناس في المسجد ويسألهم عن أحوالهم، وأحوال عامليه معهم.. "فأمر يوماً بأن يحضر كل من كان في (جن) من العامة والخاصة في المسجد الكبير بحيث لا يتخلف منهم أحد. فحضروا أجمعون (...)، ثم أمر ترجمانه أن ينادي بالناس يعلمهم حالاً بلفظه: والله ما سافرتُ سفري هذا إلا لإصلاح البلاد، ولمصالح العباد، والآن فعلّمونا بمن يؤذي المسلمين، وبمن يظلم الناس في هذا البلد.

(١٢٨) ابن بطوطة، تحفة النظار، ص ٤٤٠.

ومن عَلم ذلك ولم يذكره فحقُّ نفسه، وحقُّ عباد الله في عُقته. ودخل
الترجمان في الصُّفوف يتبعها ويقول ذلك".^{١٢٩} ويوصف السلطان
محمد بللو، بأنَّه كان "محسناً للرعيَّة، كثيرَ الحرمة لهم، صبوراً حليماً، لا
يلتفتُ إلى ما في أيدي النَّاس من أموالهم، ذا سياسةٍ حسنة، وكان
مُتفكِّداً للقضاة، يَنقُضُ أحكامهم التي وقعت على وفق أهوائهم".^{١٣٠}

بالإجمال، نجد لدى هؤلاء ثقافةً راسخةً عن العدالة الاجتماعيَّة
وخوفاً من الظُّلم، وتشاوِّماً منه.. من ذلك ما ورد في ذكر محاصرة
سُنَّ عليّ الظَّالم السِّفَّاك للدِّماء، لمدينة جَنِّي المنيعه، فقيل حاصرُها
أربع سنين ولم يقدِرْ على اقتحامها على الرُّغم ممَّا عُرِف به من
انتصاراتٍ خالدة في جميع حروبه. وبهذا الصِّدد زعم صاحب
"تاريخ السُّودان" أنَّ السَّرَّ في اقتحام جيش سُنَّ عليّ لمدينة جَنِّي،
"ظلم واحد من كبراء الجيش (أي جيش جَنِّي) مسكيناً ظُلماً فاحشاً
(...) وفي غدها، فتَحَّها سُنَّ علي ومَلَكها، وفعل بها ما شاء".^{١٣١}

من الجدير بالذكر، أنَّ أولئك الملوك والزَّعماء المسلمين المتَّصفين
بالكفاءة الإداريَّة، وبالحرص على تحقيق عدالة اجتماعيَّة مثلى في
ممالكهم، وعلى تحقيق رفاهية لشعوبهم، وبالسَّهر على استتباب الأمن

(١٢٩) كعت، محمود. تاريخ الفتاش، ص ٨٨.

(١٣٠) الحاج سعيد، تاريخ سُكُت، خبر أمير المؤمنين محمد بل: فصل في بُبذ من
أفعاله.

(١٣١) السعدي، تاريخ السُّودان، ص ١٥.

بين النَّاسِ، لم تكن خيراتهم حكرًا على المسلمين فحسب، وإنَّما كان يستفيد غير المسلمين من تلك الحالة الجيدة مادياً ومعنوياً، وهي في أدنى مستوياتها كَفُّ أذى السُّلطان المسلم عنهم، وعدم إثقال كواهلهم بالضرائب المجحفة.

هذا، ومن صُور تحقيق عدالة اجتماعية مثلى، ومن مستلزماتها، رعاية المال العام، وحسن تدبيره، وإنفاقه في شؤون الدولة، والسَّهر على حقوق الأفراد والمجموعات، وحمايتها، وفي هذا المجال، يحمل بنا تحيُّر النَّمُودج الصُّكَّتي؛ لقُربه منَّا وحدثه، ففي ظلَّ الخلافة الإسلامية في صوكتو، نجد تبلُّورًا واسعًا وعميقًا لفقهِ السِّياسة والإدارة والاقتصاد والملكيَّات خاصَّة عند الثالوث المؤسَّس للدولة الإسلامية: الشَّيخ عثمان دان فوديو، وابنه محمد بللو، وأخيه عبد الله بن فودي. ظهر هذا التَّبَلُّور بسبب النَّوازل الجديدة التي أفرزتها ظروفُ الجهاد، وتأسيس الدولة الإسلامية وسط ممالك وثنية، وعلى أنقاض ممالك أخرى كان يدينُ زعماءُها بالإسلام، ولكنَّ كثيرًا من ممارساتهم وعاداتهم وسياساتهم كانت بعيدةً عن جادة الإسلام.

من أمثلة القضايا التي تُبرهنُ على حرص الخلافة الإسلامية في صوكتو على حقوق الأفراد، وردُّ الأموال إلى أصحابها، موقفُها من أموال المسلمين التي نهبها ملوكُ الهوسا الظَّلمة منهم، قبل قيام الحركة الجهادية، وصارت تلك الأموال إلى أيدي المجاهدين، وحُكَّام

الدَّولة الإسلاميَّة الفُتَيَّة. فقد ثبت أنَّ الخلافة الإسلاميَّة رَدَّت تلك الأموال إلى أصحابها، تحقيقاً للعدالة الاجتماعيَّة التي ناشدها مؤسَّس الخلافة منذ أيَّام دعوته الأولى، وقد أوضح أخوه الشَّيخ عبد الله بن فودي موقف الخلافة الإسلاميَّة من الأموال المنهوبة قبل حركة الجهاد؛ فقال: "وعلمتَ أيضًا أنَّ أموالَ المسلمين التي مَهَبُها (أي سلاطينُ الهوسا)، قبل، إذا وجدها صاحبُها الآنَ عندنا، وأثبتَ أنَّها له، أخذها بغير شيءٍ وجدها عندهم أو عند غيرهم بشرائه أو هبته أو إرث. (...). اللهمَّ إلَّا ما كان يؤدِّي أخذه من تلك الأموال إلى مُنكر أعظمَ من أكل مال المسلم؛ فحينئذٍ يُترك دفعًا لمفسدة لا حلَّه عليه".^{١٣٢} ووافقَه أخوه الشَّيخ عثمان دان فوديو في وجوب ردِّ الأموال المنهوبة قبل الجهاد إلى أصحابها إذا تعيَّنت، وثبتت ملكيَّة المدَّعي للمال.^{١٣٣} فهذه المواقفُ النَّابِغَةُ عن روح الإسلام في حفظ الحقوق، وحماية الملكيات، لمواقفُ كفيَّةة بتحقيق الرِّضا العامِّ في المجتمع، واستتباب الأمن والوئام فيه.

وقبل ذلك كلِّه، فإنَّ الجانبَ التَّنظيريَّ لفقه السِّياسة والإدارة لدى زعماء الخلافة الصُّكُتية وعلمائها، قد بلغ شأواً كبيراً من حيث الكمِّ والكيف، خاصَّةة لدى السُّلطان محمد بللو الذي كان أحدُ بُناة دولة الخلافة، وخبرِ الحكم والإدارة منذ

(١٣٢) نجم الإخوان، ص ٩٥.

(١٣٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

شبابه؛ وتعمّقت رؤيته السياسيّة، وتصقّلت حنكته الإداريّة منذ فترة مبكّرة من عمره، ومن كتبه في المجال السياسيّ: كتاب "الإعلام بما يجب على الإمام من حفظ بيّضة الإسلام"، وكتاب "الإنصاف في ذكر ما في مسائل الخلاف"، وكتاب "شفاء الأسقام في معرفة مدارك الأحكام"، وكتاب "الغيب الوابل في سيرة الإمام العادل"، وكتاب "التبريز في قواعد التبصير للسياسة". بالإضافة إلى رسائل سياسيّة كثيرة، وجّهها السُّلطان إلى عدد من الأمراء، ينصحهم فيها ويوجّههم في سياسة الدّولة، وأساسيات الإدارة، من ذلك رسالة بعنوان "الغيث الشّوبوب في توصية الأمير يعقوب"، وأخرى بعنوان "القول الموهوب في أجوبة أسئلة الأمير يعقوب"، و"وثيقة أمير المؤمنين محمد بلو إلى أخيه أبي بكر عتيق بن الشيخ عثمان". ومن كتُب والده في السياسة والإدارة كتاب "وصية الرّاعي للرّعية"، وكتاب "وجوب الهجرة على العباد"، وكتاب "الفرق بين ولايات أهل الإسلام وبين ولايات أهل الكفر".

إنّ تلك الأعمال -بمجموعها- تُبرهن بأنّ الفقه السياسيّ، والوعي الإداريّ في تلك الدّولة، ولدى مؤسّسيها كان قد بلغ شأواً كبيراً من الرُّشد وحسن البصيرة، يضاف إلى صفحات الإسلام النّيرة، في الرُّشد السياسيّ، والكفاءة

الإداريّة، ويفنّد مزاعم الدّارسين غير المنصفين ممن وصّفوا المجتمعات الأفريقيّة فيما قبل الاستعمار بالهمجيّة والغوغائيّة.

ج - الإسلام والانفتاح الأفريقيّ على العالم

يتفق الدّارسون على أنّ ما يُعرف اليوم بالدّبلوماسية، أو "السّفارة" وتبادل الرُّسل بين المجتمعات والشُّعوب، ظاهرة اجتماعيّة عرفتها الشُّعوب القديمة بما في ذلك المجتمعات التي توصف بـ "بدائيّة"، فالدّبلوماسية، وهي الوسائل التي تتّخذها الشعوب للتّواصل مع جاراتها، بغية تحقيق تعايش سلميّ، وتفاهم معها في القضايا المشتركة، ليس -إذن- من اختراعات الرّأسماليّة في الدّول الوطنيّة الحديثة.

وفي السّياق الأفريقيّ، فإنّ الدّبلوماسية قد عُرِفَتْ وطُبّقَتْ بين مجتمعات أفريقيا، مثل غيرها من المجتمعات البشريّة، منذ عصرٍ بعيدٍ. يؤكّد ذلك الأنثروبولوجي أ. أ. بوهين قائلاً: "يتأكّد لنا من خلال الرّوايات الشّفاهيّة، ومن المصادر الأوربيّة والعربيّة، أنّ الدّبلوماسية قد عُرِفَتْ في الدّول الأفريقيّة منذ عصرٍ بعيدٍ".^{١٣٤} غير أنّ مجيء الإسلام إلى القارّة الأفريقيّة، كان سبباً مباشراً في توسيع نطاق العلاقات وتعزيزها، بين الممالك الأفريقيّة، ونظيراتها في الجّهة

(134) Kouassi, Edmond Kwam. "West Coast Diplomacy Among the Akan and Their Neighbors", in: William Zartman, (ed)., *Managing Conflicts in Traditional African Societies*, p.67.

الأخرى من الصَّحراء الكبرى التي كانت فاصلاً جغرافياً حقيقياً بين جزئين من أفريقيا، لكنَّ الإسلام -بقوَّته التَّواصلية- اقتحم عقبة الصَّحراء، ورسم خطوطاً حيَّة نشطة بين جانبي الصَّحراء.. وتعبير جوزيف كوك: "لم تُعدَّ الصَّحراء جداراً فاصلاً لأفريقيا جنوب الصَّحراء عن بقيَّة العالم، ولكنها بحرٌ داخليٌّ يُغري على العبور من شاطئ إلى آخر".^{١٣٥} بل تعدَّت تلك العلاقات إلى ما وراء القارَّة.

وفي المصادر التَّاريخية القديمة إشاراتٌ إلى تلك العلاقات التي نشطت بين زعماء الممالك الإسلاميَّة في بلاد السُّودان، وبين الممالك فيما يُعرف الآن بالمغرب العربيِّ. ومن ذلك:

- في مملكة مالي وصونغاوي: قامت بين مملكة مالي والدَّولة الرُّستميَّة، علاقاتٌ سياسيَّة منذ عهد الإمام أفلح بن عبد الوهاب (من ١٨٨هـ إلى ٢٣٨هـ) الذي أرسل محمد بن عرفة سفيراً إلى ملك مالي محملاً بهدايا نفيسة، وأعجب ملك السُّودان كثيراً بهذا السَّفير وبهيئته وفروسيَّته.^{١٣٦} ويذكر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) عن بعثةٍ رسميَّة من مانسا موسى (حكم ٧٠٧-٧٣٢هـ/ ١٣٠٧-١٣٣٢م) إلى السُّلطان المغربيَّ أبي الحسن المريني، وإرساله هدايا إليه؛ فأوفد

(135) Cuoq, Joseph. *Recueil des Sources Arabes Concernant l'Afrique Occidentale*, (Paris: CNRS, 1985), p.25. in: Sambe Bakary, "L'Islam dans les Relations Arabo-Africaines", 29 Oct., 2001. <http://www.soninkara.com/societe/religion/>

(١٣٦) الحريري محمد عيسى، مقدمات البناء السياسي للمغرب الإسلامي، ص ٢١٢، نقلاً عن: ابن الصغير، سيرة الأئمة الرستميين في تاهرت، ص ٣١.

السُّلطان بدوَّره مبعوثاً إلى مانسا موسى، وهو علي بن غانم؛ فاحتفى به ملك مالي وقربّه، وأغدق عليه وعلى رفاقه هدايا نفيسة، وزهَّباً كثيراً.^{١٣٧} وتتابعَت بعثاتٌ أخرى رُسميّةٌ مُقابلَة من مملكة مالي إلى الدَّولة المرينيّة (عام ٧٣٧، و٧٤٨، و٧٦٢هـ / ١٣٣٧، و١٣٤٨، و١٣٦١م). ويذكر ابن بطوطة أنَّ السُّلطان مانسا سليمان أقام محضراً عزاء لوفاة السُّلطان أبي الحسن المريني، صنَّع فيه طعاماً، ودعا له الفُقهاء والقاضي والخطيب، وحضر معهم ابنُ بطوطة، وقُرئ فيه القرآنُ لروح السُّلطان المغربي.^{١٣٨} وتلك دلالةٌ واضحة على قوَّة العلاقات التي كانت تربط بين الدَّولتين. وفي عهد أسكيا الحاج محمد (حكم ٨٩٩-٩٣٤هـ / ١٤٩٣-١٥٢٨م)، كانت بينه وبين الوطاسيين بفاس مبادلاتٌ سفاريّة، منها أنَّ السُّلطان محمد الوطاسي أوفدَ إلى الأسكيا جماعةً من أعيان القصر، وكان في ذلك الوفد الحسن الوزان (ليو الأفريقي) صاحب المؤلَّف التَّاريخي الشَّهير "وصف أفريقيا".

- مملكة كانم برنو: كانت مملكة كانم بورنو أنشطَ الممالك الإسلاميّة في أفريقيا في علاقاتها مع العالم الخارجيّ؛ لما تميَّزت به من موقع جغرافيٍّ فيها يُعرف بـ "السُّودان الأوسط"، ومرور قوافل الحج

(١٣٧) يراجع: ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨)، ٤١٦/٦، والمجلد ٧/٥٥٤ - ٥٥٥.

(١٣٨) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج ٢/١٩٥.

والتجارة عبرها، ومتاخمتها للمالك العربيّة.. يصفها المقرئزي بقوله:
"واعلم أنّ على ضفّة النّيل أيضًا الكانم، ومَلَكها مسلمٌ، وبينه وبين
بلاد مَلِيّ مسافةٌ بعيدة جدًّا، وقاعدةٌ ملكه بلدة اسمها "جيمي"،
وأوّل مملكته من جهّة مصر بلدة اسمها "زرلا" وآخرها طولاً بلدة
يقال لها "كاكا" وبينهما نحو ثلاثة أشهر"^{١٣٩}.

ويدلُّ على قِدَم الإسلام في تلك المملكة أنّ أوّل داعية فيها
كان الهادي العثماني الذي ادّعى أنّه ولد الخليفة عثمان بن عفان
(رضي الله عنه). يُضاف إلى ذلك انتماء خلفائها -فيما بعد- إلى
سيف بن ذي يزن. أمّا عن علاقاتها بمصر وتونس، فقد كانت
ثقافيّة وسياسيّة وتجاريّة.

ففي مستوى العلاقات الثّقافيّة، يذكر المقرئزي عن بناء
سلاطين الكانم لمدرسة بالفسطاط، تسمّى "مدرسة ابن رشيق".
كذلك يذكر القلقشندي أنّ أهل كانم كانت لهم بالأزهر رواق يسمّى
"رواق كانم"، وكان سلاطين المملكة يُعنون به، ويصرفون على
طلّبه. يُضاف إلى ذلك استقطاب سلاطين كانم للعلماء الأزهريّين
إلى دواوينهم، وتوكيل وظائف إداريّة إليهم، وممّا يُذكر أنّ السُلطان
ماي إدريس، جلب كُتُبًا من الأزهر، وشجّع عددًا من العلماء
الأزهريّين على القدوم والسكنى بمملكته؛ فكان لذلك أثرٌ ملموسٌ

(١٣٩) كتاب الخطط المسمى بالمواعظ والاعتبار، لتقي الدين أحمد بن علي المقرئزي.

في النهوض بالحركة العلميّة بمملكة كانم.^{١٤٠} ومن مشاهير علماء
كانم: أبو إسحاق الكانمي (ت ٦٠٩هـ / ١٢١٢م)، وكان أديباً
شاعراً في الأندلس.^{١٤١}

وفي مستوى العلاقات التجاريّة والسّياسيّة، يُذكر أنّ سلطان
كانم عيّن لنفسه سفيراً بالقاهرة؛ للإشراف على قوافل التّجارة
والحج. كما كانت للملوك كانم علاقاتٌ سياسيّة وتجاريّة مع الدّولة
الحفصيّة بتونس، وفي عام (٦٥٥هـ / ١٢٣٤م) أوفد السلطان دونمة
بن سلّم (دونما الثاني ٦٠٧-٦٤٦هـ / ١٢١٠-١٢٤٨م)، إلى تونس
بعثةً بهدايا نفيسة إلى الخليفة المستنصر. يذكر ذلك ابن خلدون بقوله:
"وفي سنة خمس وخمسين وستائة، وصلت هديّة ملك كانم من
ملوك السّودان، وهو صاحب برنو مواطنه قبلة طرابلس، وكان فيها
الزّرافة وهو الحيوان الغريب الخلق، المنافر الحلى والشّيات؛ فكان لها
بتونس مشهدٌ عظيمٌ برز إليها الجفلى من أهل البلد حتى غصّ بها
الفضاء، وطال إعجابهم بشكل هذا الحيوان وتبايُن نعوته وأخذها
من كلّ حيوان شبهه".^{١٤٢} وأرسل السّلطان إدريس ألوما
(حكم ٩٧٩-١٠١٢هـ / ١٥٧١-١٦٠٣م)، سفيراً إلى سلطان
مراكش السّعديّ يلتبس منه العون في إمداده بعُدد حرب؛ ليقوم

(140) Mervyn Hiskett. *The Development of Islam in West Africa*, p.66.

(١٤١) القلقشندي، أحمد بن علي. صبح الأعشى، تحقيق: د. يوسف علي طويل،

(دمشق: دار الفكر: ١٩٨٧)، ٢٧٠/٥.

(١٤٢) تاريخ ابن خلدون، ٤١٧/٦.

بحركة جهاديّة لكنّ السُّلطان اشترط عليه الدُّخول في بيعته.. " وَرَدَ الرسول إلى الأبواب العلّية المشرّفة، فوافق أمير المؤمنين بحضرته العلّية مراکش دار الخلافة، فأزاح اللبس، وبَيَّن الغرض، فصَدَعَ لهم أمير المؤمنين (...)، وطالَبَهُم بالمبايعة له والدُّخول في دعوته المباركة التي أوجبَ الله عليهم، وقرَّر لهم أنّ الجهاد الذي ينقلونه ويظهرون الميل إليه، لا يتمُّ لهم فرضه، ولا يُكتب إليهم عمله، ما لم يستندوا في أمرهم إلى إمام الجماعة الذي اختصّه الله إلى يوم الدين بوصفه الشَّريف، علَّتْ لهم -أيَّده الله- الإمداد على الوفاء بهذا الشرط؛ فالتزمه الرّسول "١٤٣. ولكن السَّعدي لم يف بوعده لأسبابٍ سياسيّة. هذا، وقد مثَّل الذهب السُّوداني جزءًا جوهريًّا في تلك العلاقات، وساهم في ضرب النُّقود الفاطميّة، والحفصيّة، وحتى الأمويّة. وحين جاء المستعمر الفرنسي مؤخَّرًا، انزعج كثيرًا من هذا التَّقارب الثَّقافي والسياسي بين جهَّتي الصَّحراء الكبرى، وأفاض مبعوثها إلى بلاد السُّودان الغربيّ آنذاك ويليام بونتي (William Ponty, 1866-1915) في التَّحذير ممَّا أسماه "التَّأثير المغربي" (*influence maghrebine*) في أفريقيا الغربيّة "الفرنسيّة"، وبناءً على توصيات بونتي، عمدت فرنسا إلى وضع "مصلحة للشُّؤون الإسلاميّة"

(١٤٣) القشتالي، نقلًا عن مصطفى الفاشي. الرحلة المغربية والشرق العماني: محاولة في بناء الصورة، رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٢م)، ص ٦١.

للتَّصْدِي لهذا التَّأثير.^{١٤٤} ودعَّم علماء السَّلالات والمؤرِّخون الاستعماريُّون هذا المشروع الهادف إلى القطيعة بين شمال أفريقيا وبين غربها، بدعوى "الإسلام الأسود" (*islam noir*)، الوجه المقابل -في زعمهم- لما أسموه بـ"الإسلام العربي، أو المغربي" (*islam maghrébine*).^{١٤٥}

(144) Sambe, Bakary. "L'Islam dans les Relations Arabo-Africaines". www.soninkara.com/ date (21/11/2007).

(١٤٥) وضع الفرنسي مونتي كتاباً بهذا الصدد سمَّاه: الإسلام الأسود، ديانة تجتاح أفريقيا" (Vincent Monteil, *L'Islam Noir, Une religion à la conquête de l'Afrique*) ولا بدَّ من إعادة النَّظر في الطُّروحات الغريبة التي تدرس الإسلام في أفريقيا على أنَّه مختلفٌ عن الإسلام في جزيرة العرب مثلاً، وأنَّه قد "تزوَّج" في أفريقيا، وتُطلق عليه مصطلح "الإسلام الأسود" (*Islam Noir*)، مشيرين بذلك إلى المظاهر الوشيَّة في الإسلام لدى الأفارقة. وعليه، ينبغي طرح سؤال وجيه: تُرى.. أين اتَّجه التأثير الأكبر؟ من الذي أثر في من؟ إنَّ لدينا نماذج لا حصر لها في تأثير إسلامي صارخ في المعتقدات والتَّقافات والممارسات لدى القبائل التي قاومت الإسلام ظاهرياً، كالأثر الإسلامي في معتقد (*ubangiji*)، لدى الهوسا، وفي الطب الشعبي (*N'kpti*)، لدى قبائل أجوكرو في كوت ديفوار، وحتى في ديانة فودو (*Voodoo*)، في بنين وفي هايتي... إنَّ تلك التَّأثيرات وغيرها تصبُّ في كفَّة ميزان الإسلام؛ لأنَّها دلالة واضحة على قوَّته، وانهيار مناوئيه بعقائده وبقيمه ومظاهره. ومن هذا المنطلق، ينبغي على الباحثين المسلمين المتسرِّعين الحذر والتَّأنِّي قبل اتِّهام المسلمين الأفارقة بالبدع، وانحراف العقيدة؛ لأنَّ ما يسمعونها من المستشرقين من أوصاف عن الإسلام والمسلمين في أفريقيا، إنَّما يصدق معظمه على الوشيِّ الذين لم يدخلوا في الإسلام أصلاً، ولكنَّهم تأثَّروا بالإسلام، وتبنَّوا الكثير من تعاليمه وممارساته.. علماً بأنَّ الإسلام لا يستكف أن يُقي على القيم الإنسانية الحسنة التي يجدُّها في ثقافات الشُّعوب التي يدخلها. وحتى في حال القبائل الإسلامية مثل الماندينغ والهاوسا والفلولاني، فإنَّ الرُّمزة القليلة التي لم تفض يدبها تماماً من الوشيَّات من تلك القبائل، لا تجد مخرجاً إلَّا الرُّغم بانتماء وشيَّاتها إلى الإسلام، وتطويع مجموعة من حكاياتها الشعبيَّة لتسجم مع تلك الممارسات المخالفة لروح الإسلام. من ذلك زعم المادينغ أن الجنيَّة القبليَّة "لينكي

(*Lenke*) ، أتت من مكة وأنها مسلمة ، وزعم البامبارا بأن ما يقومون به من
وشيات في رقصة قناع "كوما" ، قد أتى بها أحد أجدادهم من مكة وهو ماكانتا
جيغي (Makanta Jigi). وقد فند المؤرخ سليمانا كانتي (ت ١٩٨٧م) هذه المزاعم ،
ورد أصول تلك الممارسات إلى أصول هندية وفرعونية. يراجع:

David C., Conrad "Reconstruction of Oral Tradition", in: *Mande Studies*, University of Wisconsin-Madison, Vol. III, (2001): 184.

المبحث السادس :

الجهاد وتعزيز السلام، نموذجان جهاديان

يُعدُّ مبدأ الجهاد "المسلَّح" من المبادئ التي يُحاول مناوئو الإسلام من خلاله إيجاد ثغرة في العقيدة الإسلامية القويمة، غير أنَّ هذا المبدأ -إذا ما نُظر إليه بإنصاف- يحلِّي روعة العقيدة الإسلامية وشريعتها، وحرص الإسلام الشَّدِيد على استحكام الوثام والتَّوازن في حياة البشر، يظهر ذلك في الضَّوابط الصَّارمة، والدَّوائر السَّلمية المتدرِّجة التي طَوَّق بها الإسلام مرحلة الجهاد المسلَّح؛ فالمواجهة المسلَّحة لا يُصار إليها إلا إذا لم توجد منها مندوحة، وحتى في ظلِّ هذه المواجهة، فإنَّ التَّعاليم الإسلامية تربي الجنديَّ المسلم على الالتزام بأخلاقيَّات معيَّنة، تحدُّ من الخسائر، وتؤكد على أنَّ المسلم إنَّما يُقاتل لأجل مبدأ وعقيدة، لا تشوبه كراهية لشخص من يُحاربه. إنَّ هذا المبدأ في الحرب مُنجل في وصايا الرِّسول (ﷺ) والخلفاء الرَّاشدين، والأمراء من بعدهم.. "لَا تَحُونُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تُمَثِّلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا صَغِيرًا أَوْ شَيْخًا كَبِيرًا وَلَا امْرَأَةً وَلَا تَعْقِرُوا نَخْلًا وَلَا تَحْرِقُوهُ، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمَرَةً وَلَا تَذَبْحُوا شَاةً وَلَا بَقْرَةً وَلَا بَعِيرًا إِلَّا لِمَا كَلَّة، وَسَوْفَ تَمُرُّونَ بِأَقْوَامٍ

قد فرغوا أنفُسَهُم في الصَّوامع، فدَعَوْهم وما فرَغُوا أنفُسَهُم
له." ١٤٦

وفي الوسط الأفريقيّ مثلاً، نجد أنَّ الجيوش المجاهدة قد
التزمت دومًا بتلك الوصايا الإسلاميَّة في حال الحُرُوب، خاصَّة أنَّهم
كانوا في مجتمع له تقاليد وأعراف وأخلاقيَّات موروثة في الحرب،
وهم يدعون هذا المجتمع إلى الارتقاء بأنفسهم وبتلك الأعراف إلى
مزيد من القيم والأخلاق الإسلاميَّة، فليس من المعقول أن يخالفوهم
إلى ما ينهونهم عنه.

وحسبنا هنا عرضُ نموذجين جهاديين؛ لبيان ما انطوياً عليه من
بُعدٍ سلميٍّ في الدَّعوة، وما كان لهما من إسهام في استتباب الأمن،
وحماية الشعوب الأفريقيَّة التي كانت غارقة في مستنقع الفتن
والرُّعب آنذاك بفعل الحُرُوب الدَّاخليَّة، وتجارة العبيد، والاستعمار،
وغیرها من الاضطرابات الاجتماعيَّة.

النَّمُودَجُ الأوَّلُ: الخلافة الإسلاميَّة في صكوتو

إنَّ قيامَ الخلافة الإسلاميَّة في صكوتو على يد الشَّيخ المجاهد
عثمان دان فوديو (ت ١٢٣٢هـ / ١٨١٧م)، وعلاقة ذلك بالسَّلام في
بلاد السُّودان، لحادثةٌ تاريخيَّة لا يمكنُ فصلُها عن مسار التَّاريخ

(١٤٦) محمد رضا، أبوبكر الصديق، ٣١/١، وأحمد زكي صفوت، جمهرة خطب
العرب في عصور العربية الزاهرة، (المكتبة العلمية - بيروت، دت). ٢٢٧/١.

السّلمي والأمني الذي أحدثه الإسلام في بلاد السّودان، في حرص المسلمين على رعاية الأمن، وحماية المغلوبين كلّما تعرّض الأمن العام للخطر والانتهاك. قامت حركة الشّيخ الإصلاحية تلك بوصفها ردّة فعل لحالة الفوضى التي كانت قد عمّت بلاد السّودان بعد سقوط مملكة صونغاي إثر حملة سلطان مراكش السّعدي عليها عام (٩٩٩هـ / ١٥٩١م)، وقد كانت مملكة مالي بلغت أوج ازدهارها وتوسّعها في عهد أسكيا محمد الحاج، وصفها المؤرّخ دُو بُو بأنّها بلغت ألفي ميل طويلاً، وألف ميل عرضاً، بمساحة تُوازي مساحة أوروبا.^{١٤٧} وشملت آنذاك في الجغرافيا الحاليّة: السنغال، ومالي، وغامبيا، وغينيا بيساو، وغينيا كوناكري، وجزءاً كبيراً من النيجر، وموريتانيا، وطرفاً من كوت ديفوار، وسيراليون، وبوركينا فاسو، وبنين، وشمالى نيجيريا المعروف ببلاد الهوسا.^{١٤٨} وجاءت الحملة المغربية الجائرة في حين كانت دولة صونغاي، ودولة كانم التي شملت بلاد وسط أفريقيا، في طور الالتحام بعضهما بعضاً، وأخال أنّ هذا الالتحام لو وقع في تاريخ أفريقيا الإسلامي؛ لظلت الدولتان قويتين إلى أوان الحضور الاستعماريّ، ولو حدث ذلك؛ لكان لأفريقيا -على الأقلّ- تاريخ مغاير لما هو عليه مع الاستعمار.

¹⁴⁷ Dubois, William Eduard. *Black Folk: Then and Now*, (New York: Kraus-Thomson, 1975), p.47.

¹⁴⁸ Dalgeish, David. "Pre-Colonial Criminal Justice in West Africa: Eurocentric Thought Versus Africentric Evidence", *African Journal of Criminology and Justice Studies*, Vol. 1, No.1, (2005): 55-69.

ويمكنُ حصرُ النتائجِ المباشرة التي نشأت عن سقوط مملكة
صونغاى الإسلامية على يد الدولة السَّعدِيَّة في الآتي:

أ - ظهور ممالك صغيرة ودُوِيَّلات متجزّرة، خاصّةً في الجزء
الشَّرقيّ من نهر النّيجر، وفي بلاد الهوسا، ولم يكن لتلك الدُّوِيَّلات
التي أطلق عليها في المصطلح التَّاريخيّ الأفريقيّ "زعامات"
(chiefdoms)، أن تظهر في ظلّ الدولة الإسلاميّة الكبرى، وكان من
بينها دويّلاتٌ وثنيّة خالصة، أدّى ظهورها إلى تعثُّر حركة المدّ
الإسلاميّ في بلاد السُّودان الغربيّ. بل أجهضت بعض تلك
الزَّعامات حركات الجهاد الإسلاميّة التي قامت بالمنطقة في القرنين
الثَّامن عشر والتَّاسع عشر.

ب - نشوبُ حروب أهليّة مستمرّة بين تلك الدُّوِيَّلات التي
كانت تسعى إلى التَّوسُّع على حساب جاراتها، وبحكم محدوديّة كلّ
منها، وتقارب أوزانها العسكريّة، فإنّ تلك الحُرُوب لم تكن لتحسم
في صالح أيّ فريق، ولم تكن لتتوقّف ويلاّتها.

ج - تردّي بلاد السُّودان الغربيّ على مختلف الصُّعد: ثقافيّاً
واجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً، وكان ذلك نتيجة طبيعيّة لتجفيف
الينبوع التّمبكتي الرّافد،(*) وحتى المحاضر العلميّة، والدُّوِيَّلاتُ

(*) يذهب الباحث سليمان إبراهيم إلى أنّ سقوط دولة صونغاى، وانحدار الحالة الثقافيّة
والعلميّة خاصّة، كان كميّاً بفعل تشبُّت العلماء، وقتلهم وتهجيرهم، ولكن

الإسلامية التي قامت لملء الفراغ الحضاري في كَبُونْغ (Kpong) وفي بونا (كوت ديفوار)، وفي كوماسي (غانة حالياً)، وفي كاتسينا وكانو وزاريا (نيجيريا حالياً)، لم يكن أمامها خيارٌ ثانٍ إلا الخوض في معَمعة الحُرُوب والمناوشات الأهلية حتى تبقى على قيد الحياة.

نتيجةً للحالات السابقة، من حروب مستمرة، وعرقلة للحركة التجارية، لم يجد الزعماء ملاذاً إلا الانقضاخ على شعوبهم المغلوبة على أمرها، وإثقال كواهلهم بالضرائب، والتجديد القسري. يوضح ذلك أدليي قائلاً: "وأدَّت الحال في كانو، في ظلِّ شحِّ الموارد، وحرص زعمائها على التصدي للحروب الخارجية، وقمع الثورات الداخلية، في القرن الثامن عشر إلى مضاعفة الضرائب. فيذكر أنَّ السُّلطان محمد شريفة دادي (حكم ١١١٥-١١٤٤هـ/ ١٧٠٣-١٧٣١م) قد أحدث سبعة أنواع من الضرائب هي: كَارُو، ورنسوا، وماتافادا، ويان دواكي، وكاورو، (*karo, rinsua, matafada, yan*) كما أحدث الضرائب على الأنكحة، وعلى السُّوق العمومية "كورمي"، وهي جميعاً ابتزازية. وتقول المصادر عن خلفه كُومباري إنَّه فرض الضرائب حتى على العلماء (malams)، وكان

الانحدار لم يكن نوعياً، فقد بقيت الحالة العلمية رائدة؛ لذلك حين تضاعلت الجذوة الإسلامية في بلاد الهوسا، ظلَّ الرَّافدُ التمبكتي وقوداً فاعلاً، لإذكاء حركة الشيخ عثمان دان فوديو. ينظر:

Sulaiman, Ibraheem. *A Revolution in History: The Jihad of Usman dan Fodio*, (London and New York: Mansell Publishing Ltd.).

ذلك سابقةً تاريخيةً من عنده في بلاد السودان الغربي، سبب اضطرابات متلاحقة في كانوا، وأدّى إلى انزياح العرب التجار منها إلى كاتسينا".^{١٤٩}

هكذا، كان تردّي القيم والأخلاق لدى الزعماء الذين كانوا بالأمس حُماة المغلوين، وهكذا أيضًا -مع الأسف- تردّت معهم طائفة من العلماء الذين اختاروا صفّ الزعماء الظلمة ضدّ الشعوب. أضف إلى ذلك ما صاحب هاته الحقبة من تنشيط لحركة تجارة النخاسة، وتضلّع الزعماء فيها من مسلمين ووثنيين. غير أنّ طائفة من العلماء حسب سنة الله في دينه لم تزل صادعة بالحقّ، مدافعة عن المظلومين.. فعن معاوية بن قرّة قال: "سمعتُ أبي يحدثُ عن النبي (ﷺ) قال: "لا يَزَالُ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي مَنْصُورِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ".^{١٥٠} كان من أولئك النفر الشيخ الداعية الحاج جبريل بن عمر، هو وتلميذه الشيخ المجاهد عثمان دان فوديو صاحب الحركة الإصلاحية التي انقلبت بفعل الظروف المتسارعة إلى حركة جهادية، وتأسيس خلافة إسلامية بصكوتو.

(149) R. Al Adeleye, "Hausa land and Borno 1600-1800", p.596, in: Bugaje, U. Muhammad. *A Comparative Study of the Movements of Uthman dan Fodio*, p.45.

(١٥٠) سنن ابن ماجة (ح: رقم ٦)، ومسنند أحمد (ح: رقم ١٥٦٢٤)، وصحيح ابن حبان (ح: رقم ٦١)، وإسناده صحيح.

دان فوديو ومحاربة النزعات القبليّة

كانت النزعات القبليّة إحدى أوائل الأحجار التي تناولها معول الشيخ الإصلاحيّ بالهدم، ويبدو أنّ مؤسّر النزعات القبليّة كان عاليًا في ظلّ صعود الدويلات القائمة حول زعماء القبائل، وسيادة الجهل بحقيقة الإسلام وتعاليمه، فكان الولاء للقبيلة يطغى في ظلّ هذا الواقع، على الولاء للإسلام والعقيدة. وقد أحكم الشيخ تخير القناة الاتصاليّة التي أذاع من خلالها تعاليمه، وشنّ من خلالها حربته على النزعة القبليّة وأمراض المجتمع؛ إذ اختار أن ينظم قصائد شعريّة شعبيّة بالهوسا والفلفلديّة؛ لضمان وصولها إلى السّواد الأعظم من المستهدّفين بتلك التّعالم الإسلاميّة في نبد العصبيّة وغيرها من الممارسات الجاهليّة القادحة لشرر الفتنة.

ومن قصائد الشيخ الشهيرة، قصيدة "بونيجي هوسا" (*boneji hausa*)، أي: فتنّ ببلاد الهوسا، شجب فيها التّردّي الخُلقي، وظلم الزّعماء، والفساد. ومن أبياتها المقتطفة:

الحمد لله والصّلاة والسّلام على خير البريّة.

ويا ربّ نسألك هدايةً لأرض الهوسا

تعزّها الإسلام، وتُدلّ الكفر.

فما أكثر الفتنَ ببلاد الهوسا..

فتنّ فاشيّة، وأخرى مستورة.

ومن فتنها الانحناء (للتَّحِيَّة)، ولا انحناء إلاَّ لله.
ومن فتنها فُشُوُ الجَهِل في النِّسَاء والتَّبَرُّج.
(...)

ومنهم بطونٌ ملأى بالحرام.
وآخرون في الزَّنا انغمسوا.
وبعضهم مرضى بحبِّ الشَّهوات، فهم يكتزون المال اكتنازًا.
ومن جهل زعموا كلَّ فولاني مسلمًا.
ما أكذبهم! والحقُّ أحقُّ أن يتَّبع.
إنَّ الدِّين دينُ الله.. ليس الدِّين بـ"فولانيَّة" ولا "طوارقيَّة".
هذا الدِّين ليس تبعاً لقبيلة. بل هو المتبوع.. والعزَّة لمن اتَّبعه.^{١٥١}

ويمكن تصوُّر هذه التَّزعة القبليَّة وغلبتها على الرِّابطة العقديَّة
في وقتٍ لاحقٍ حين قامت الحركة الجهاديَّة، في انضمام ملوك الهوسا
المسلمين إلى نظرائهم الكفرة من الهوسا ضدَّ الفولاني المسلمين. كما
فعل ماي أحمد حين انضمَّ إلى ساركي كانو، وحارب جيوش الشَّيخ
في موقعة دان يحمي.^{١٥٢} وتحريض الزَّعيم سلغامي الهوسا تحت إمارته،
على قتل كلِّ فولاني، وكانوا أقلِّيَّة في بلاد الهوسا، وقد نتج ذلك عن
ثورات متلاحقة ضدَّ ملوك الهوسا.

(151) Uthman b. Fodio, *Boneji Hausa*, (translated) by M. A. Abu Manga in: Bugaje, U. M. A *Comparative Study*, p.56-57.

(152) Elizabeth Isichei. *A history of African Societies to 1870*, (Cambridge University Press, 1997), p.302.

بعد ذلك، تناول الشَّيْخ مظاهر الظُّلم والتَّمييز بين النَّاس، فشجَّب الواقع السِّيَاسِيَّ وانغمَس ملوك الهوسا في صُنُوف الفساد والابتزاز التي سبقت الإشارةُ إلى بعضها، ويمثِّل كتابه "الفرق بين ولايات أهل الإسلام وبين ولايات أهل الكفر"، شجَّباً قوياً لهذا الفساد وفساد الأنظمة الحاكمة آنذاك في السُّودان الغربيِّ، وفي بلاد الهوسا بالذَّات، ويبيِّن -بمقابل ذلك- ما ينبغي اتِّباعه من نظام إسلاميٍّ في الحكم.

ويتجلَّى البُعد الإصلاحِيُّ السَّلَمي في حركة الشَّيْخ دان فوديو بمتابعة المنهجية الدَّعوية التي توخَّأها في دعوته؛ إذ بدأها الشَّيْخ بنشاط تثقيفيٍّ مكثَّف في الأوساط المسلمة، يعلم النَّاس أصول الشريعة والعبادة والأخلاق، ولم يستهدف بدعوته في تلك المرحلة الوثنيين من غير المسلمين. وقد رصد ابنه المؤرِّخ محمد بللو ركائزَ دعوته في تلك المرحلة بالذَّات، وحدَّدها في:

- بيان الفروض العينية في مباحث العقيدة والعبادة والمعاملات.
- الأمر بمكارم الأخلاق، ومحاربة الفساد الاجتماعي.
- تصحيح العقائد، وإزالة ما علق بالأفهام من الشُّبهات في فنِّ التَّوحيد.
- العمل على إحياء السُّنن النَّبوية، وإبطال البدع الشَّيطانية.

وقد قضى الشيخ زهاء عشرين عاماً في هذه المرحلة التَّثقيفِيَّة (١١٨٨-١٢٠٩هـ/ ١٧٧٤-١٧٩٥م). ومن خصائص دعوته في تلك المرحلة التَّعليمِيَّة التَّثقيفِيَّة للعامة:

- مجانبته للمجادلات العقيمة مع العلماء المخالفين له، خاصّة في نقد برنامجه وأسلوبه الدَّعويّ.
- عدم تعرّضه للسلّاطين الظّلمة، بل كان يداريهم ولا يتعرّض لمظاهر الظّلم والفساد الفاحش في سلطتهم. قال بللو: "وكان يسير في جماعته يطوف في البلد؛ لتبليغ الدّين فيها، حتى تاب أكثر الجهّال فيها من الكفر والفسق والبدع، وكان يداني علماء زمانه الذين يخالفونه وينكرون عليه، ولا يتعرّض للسلّاطين أصلاً، حتى كثرت جماعته".^{١٥٣}

وبشكل إجماليّ، فإنّ هذه المرحلة الأولى من دعوة الشيخ، أي مرحلة التَّثقيف وتصحّيح المفاهيم، والاستراتيجيّة الدَّعويّة فيها، قد نجحت بامتياز، في تعليم العامة، وتكوين دعاة، وفي استدرار بعض رجالات السُّلطة إلى صفّه؛ فكانت له علاقاتٌ وديّةٌ مع باوا (سركين غوبر)، وكان الشيخ له ناصحاً أميناً، انتهز الشيخ تلك الفرصة لكتابة واجبات السُّلطان المسلم نحو رعيّته للسُّلطان باوا. وظهرت رؤيته الاستشراقيّة أكثر، منذ مبدأ أمره، في محفل عيد، حين

(١٥٣) بللو محمد، إنفاق الميسور، باب: الإشارة إلى مدار ما يحدث الناس به في مجالسه. (نسخة إلكترونية غير مرقمة).

حضر جميع العلماء في السّلطنة للتّحية المعتادة على السّلطان، وكان الشّيخ أصغر أولئك العلماء الحاضرين. أغدق عليهم السّلطان باوا العطايا؛ فقام الشّيخ وذكر أنّ العلماء ليسوا بحاجة إلى الأموال قدر حاجتهم إلى مناخ حرّ يقومون فيه بمهمّة الدّعوة والإرشاد دون تقييد من حريّاتهم في ذلك. وبذلك كسب الشّيخ الصّفقة؛ إذ سمح له السّلطان بالدّعوة في جميع أرجاء السّلطنة، وكان ذلك مكسباً استراتيجياً له في توسيع مدار نشاطه الدّعوي. كما أنّه، في تلك المناسبة، تقدّم بطلب رفع الصّرائب الباهظة عن الفلاحين، وكان ذلك أيضاً دليلاً على رؤيته الاجتماعيّة، ووعيه العميق بحاجات المجتمع. ولا حاجة إلى التّذكير بأنّ المجتمع كان مجتمعاً مختلطاً من المسلمين والوثنيّين، ولا شكّ أنّ رفع تلك الصّرائب وتخفيفها يُفيد الجميع.^{١٥٤}

هذا، وقد شهدت أواخر تلك المرحلة ظاهرةً جديدةً آذنت بنقلة نوعيّة حثيثة لمسار الحركة. ذكرها بللو بقوله: "... فأجابه خلقٌ كثير، ونصروه حتى اشتهر بذلك. واشتهروا باسم "الجماعة" في حوس، وكانوا يتركون بلادهم ويتقلّون إليه، وكان بعض من كان في جنود السّلاطين، يتوب ويتقلّ إليه مع ماله ويترك سلطانه، فكان ذلك مما يغضب السّلاطين، حتى يقع بينهم وبين سلاطينهم ما هو

(154) J. B. Gage, *A History of Africa*, (London: Routledge, 3rd ed., 1995), p.202.

معروف، وهو لا يتعرّض لهم، بل يتغافل عن ذلك، ويقول: لا أدخل بين أحد وبين سلطانته، ولا أفرّق بينهما؛ دفعاً للفتن".^{١٥٥} إذن، كانت ظاهرة فرار بعض الجنود من خدمة الحكام الجائرين، واللحاق بجماعة الشيخ، ظاهرة خطيرة، فطن الملوك إلى مغبتها؛ فتصدّوا لها، وكانت تلك مرشحة للمرحلة الأخيرة من دعوة الشيخ، ألا وهي مرحلة الجهاد، وتأسيس الدولة الإسلامية، وبالطبع، كان الحكام أنفسهم هم الذين بادأوه بالحرب والإغارة على جماعته.^{١٥٦}

النموذج الآخر: جهاد الشيخ الحاج عمر بن سعيد تال

يكاد الشيخ المجاهد الحاج عمر تال الفوتي (ت ١٢٨١هـ / ١٨٦٤م)، يكون أكثر الزعماء في أفريقيا الغربية من حيث الشُّبُهات والأباطيل حول حركته الجهادية، وسبب ذلك دُخوله المباشر في صراع مرير ضدّ المستعمر الفرنسي انتهى باستشهاده، وكذلك مبادرة المستعمر إلى كتابة التقارير، ووضع المصادر التاريخية الأولى لحركته، لكنّ الدّراسات المتأخّرة المنصفة عن الشيخ وحركته الإصلاحية في

(١٥٥) إنفاق الميسور، باب: تلخيص ما وقع بأرض برنوا مع جماعة المسلمين هناك على ما بلغنا.

(١٥٦) للتفصيل التاريخي لمراحل جهاد الشيخ، يرجى مراجعة: كاني، أحمد محمد. الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

غرب أفريقيا تؤكّد أنّه كان من كبار سفراء السّلام، والمصالحة بين النّاس، والمبادرة إلى عقد مصالحات مع الرّعاء الوثنيّين في المنطقة.^{١٥٧}

وممّا تؤكّد عليه تلك الدّراسات المتأخّرة عن الشّيخ وحركته الجهاديّة، التزامه بالمبادئ الإسلاميّة في أخلاقيّات الحرب. وممنّ رصدوا بعض الممارسات والأُسُس الإسلاميّة في الحرب ومعاملة العدوّ لدى الشّيخ عمر تال، المؤرّخ روبنسون، إذ ذكر أنّ مقاتلي "صُوفاً" (Sofa) كانوا يتلقّون تدريباً عمليّاً وروحياً إلزاميّاً، يتعلّمون فيه فنون القتال وأخلاقيّات التّصرّف اللّبق في ميدان القتال، وفي حياتهم اليوميّة المعتادة.^{١٥٨} ويؤكّد الباحثون أنّ هذا التّقليد كان معمولاً به في جميع الممالك الإسلاميّة في غرب أفريقيا، حيث كان الجنود، وأبناء الأحرار، يتلقّون تدريباً خاصّاً في أخلاقيّات الحرب، ووسائل ضبط النّفس.^{١٥٩}

كذلك في الجانب التّنظيريّ، نجد للشّيخ كتاباتٌ مُسهبة في بسط القواعد والأُسُس الإسلاميّة والإنسانيّة في مبادئ التّعايش السّلميّ مع الآخرين على المستوى الفرديّ والجماعيّ،

(157) Diallo, Mamadou. "Scholars of Peace in Africa", *Institut des Hautes Etudes et de la Recherche Islamique Ahmad Baba de Tombouctou*, No. 5008, Folio 28.

(158) Robinson, *The Holy War of Umar Tall: The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, (Oxford: Clarendon, 1985).

(159) Ly, Djibril. "The Bases of Humanitarian Thought in the Pulaar Society of Mauritania and Senegal", *International Review of the Red Cross*, No.325, (1998): 634-653.

وكتابه "تذكرة الغافلين: منظومة في قُبْح اختلاف المؤمنين" خير مثال على ذلك. كما أنَّ في كتاباته إشارات إلى بعض وساطاته بين النَّاس، وعلاقاته بالرُّعماء الآخرين بالمنطقة. ومن كُتبه في هذا الصِّدد، كتاب "سيف الحق". في "تذكرة الغافلين" سرْدُ مفصَّل للخلاف الذي كان ناشبًا بين أمير بورنو الشَّيخ الكانمي، والسُّلطان محمد بللو، وأظهر الشَّيخ عمر تال حزنه البالغ لهذا الخلاف الذي وصل حدَّ التَّفاتُل بين الزَّعيمين المسلمين، وكان ذلك لدى رحلة الشَّيخ الشَّهيرة إلى الحج، حين نزل على أمير الهوسا ضيفًا. يقول: "... خرجنا من أوطاننا قاصدين حَجَّ بيت الله، عازمينَ على سُلوك طريق فاس؛ لأنَّه طريقنا، وأقرب لنا إلى بُلوغ مُرادنا من غيره، وما يَسِّر الله لنا ذلك الطَّرِيق لموانع حصلت لنا فيه (...) حتى أوصلنا (الله) بفضله بلادَ حَوْس، واجتمَعنا بأميرها، وبعض علمائها وكُبرائها، ووجدنا بينهم وبين أمير بُرنو في ذلك العام (أي ١٢٤٣هـ/ ١٨٢٧م) اختلافًا شَنِيعًا بالغًا غاية الشَّناعة، وأحزَّننا -والله- ذلك الاختلاف حُزنًا شديدًا". وكان الشَّيخ الحاج عمر عازمًا على المبادرة في التَّوسُّط والمصالحة بين الفريقين غير أنَّه أحجَمَ عن ذلك؛ لعلمه بأنَّ ذلك يسلتزم مقدِّمات وإجراءات تمهيدِيَّة قد تطول، وتصرفه عن مقصده

الذي خرج من أجله، وقطع في سبيله ما يربو عن ثلاثة آلاف ميل. غير أنَّه قطع على نفسه المبادرة بالمصالحة بين الاثنين لدى عودته من الحجِّ. وهكذا سلك الشَّيخ الطَّرِيق نفسه لدى عودته من الحجِّ، تاركاً طريق فاس المعهود.

باختصار، فإنَّ الشَّيخ الحاج عمر قد أوردَ تفصيلاً مسهباً لوساطته بين الزَّعيمين، وذكر أنَّه باشر هذا الأمر، وخاض فيه متوكِّلاً على الله، بعد أن أخفقت مساعي كثيرٍ من وجهاء المنطقة في الإصلاح بينهما، وأفاض الشَّيخ في شكر المولى سبحانه على أن هياً له هذا الأمر، وكتب له النَّجاح في إصلاح ذات البين بين زعيمين كاد الخلاف بينهما يفضي إلى كسر شوكة الإسلام، وذهاب ريحه في منطقة السودان الأوسط. ويُذكر أنَّ هذا الكتاب، ورسالته "بيان ما وقع بين الشيخ عمر وأحمد بن أحمد".^{١٦٠} وغيرهما من الأدبيَّات التي وضعها الشَّيخ في حلِّ النزاعات، غدتْ أنموذجاً في الأوساط الفولانيَّة في حلِّ نزاعاتها، في عصرنا الحاضر.

(١٦٠) ملخص هذه الحادثة أن الخلاف وقع بين الشيخ عمر نال وبين السلطان أحمد الثالث، سلطان ماسينا، حين آوى السلطان أحد الزعماء البامبارا الوشيين المحاربين للشيخ عمر؛ فأرسل إليه الشيخ وفداً، واقترح عليه التحاكم إلى من يرضيانه، لكن السلطان لم يرض بهذا الاقتراح، وكان ذلك سبباً لتعميق هوة الخلاف بينهما. وقد وضع الشيخ هذه الرسالة لبيان موقفه من الخلاف، وبيان الحكم الشرعي في إيواء الكافر المحارب.

علاوةً على ذلك، يظهر بُعدُ سلميٍّ آخر في شخصيّة الشَّيخ تال في تحالفه مع الخلافة الإسلاميّة في صكوتو، وضمّه الطَّوعيّ لمملكته تحت تلك المملكة، وبذلك شملت رقعة الخلافة الإسلاميّة في غرب أفريقيا آنذاك من أقصى شرقه إلى أقصى غربه، وتحدّد في الجغرافيا الحاليّة بشماليّ نيجيريا شرقاً، إلى سواحل المحيط الأطلسيّ في غينيا والسَّنگال. وهذا مكسبٌ سياسيٌّ لم يتحقّق في تاريخ القارّة، وما زالت الحكومات الأفريقيّة اليوم بعيدةً عن تحقيقه في الواقع الحديث في عصر التَّكتُّلات الدَّوليّة.

كذلك، أبرم الشَّيخ خلال مراحل دعوته، أحلافًا كثيرةً مع الزُّعماء المحليّين من الوثنيّين والمسلمين،^{١٦١} كالشَّيخ مابا دياخو (Maba Diakhou, d.1867)، الذي قام بحركة إصلاحيّة وجهاديّة ناجحة ضدّ المستعمر في منطقة فوتاتورو بغامبيا الحاليّة. التقى به الشَّيخ عمر؛ فتناقشا البرنامج الجهاديّ ودور كلّ واحدٍ منهما في منطقته، وكان من اتِّحاد كلمة الشَّيخين بعد قيام دولتيهما أن سَمّى مابا دياخو عاصمته باسم عاصمة الشَّيخ عمر "نيورو" (Nioro).^{١٦٢} محرّفة من (نور). وكان الزَّواج والإصهار أحد الوسائل الأساسيّة لتقوية تلك

(161) Robinson, David. *The Holy War of Umar Tall*.

(162) John Ralph Willis, *Studies in West African Islamic History*, p.234.

الأحلاف حسب العادة في المجتمع الفولاني، وكانت تلك الرِّيجات تشملُ أبناءهُ وأقاربهُ ومريديه.^(*)

فالحرّكات الجهاديّة في بلاد السُّودان -على عكس مزاعم بعض الدّراسات- لم تُقمْ من أجل فرض الحكم الإسلاميّ على الشُّعوب الأفريقيّة، وإنّما قامت من أجل حماية شعوب المنطقة: مسلمين وغير مسلمين، ومن أجل الحدّ من حالة الفوضى والرُّعب التي سادت منطقة بلاد السُّودان آنذاك، وهذا ما يُفسّر تأخّر ظهور تلك الحرّكات الجهاديّة حتى القرن الثّامن عشر، على الرُّغم من أنّ الدّول الإسلاميّة السّابقة، كانت تملك مقوّمات شتّى الحُرُوب على الوثنيّين باسم الإسلام، ولكن ذلك لم يحدث، وقد تأكّدت الحاجة إلى قيام حرّكات الجهاد، وحرّكات المقاومة في أرجاء أفريقيا بعد الاجتياح الاستعماريّ للقارّة.



(*) تزوّج الشَّيْخ نفسه ابنة محمد بللو بن الشَّيْخ عثمان دان فوديو واسمها مريم. (ينظر: David Robinson, "The Chronicle of the Succession: An Important Document for the Umanian State", *Journal of African History*, Vol.31, (1990): p.245.

المبحث السابع :

العلماء ودورهم في حل النزاعات

ينبع دور العلماء في الإصلاح بين الناس في المجتمع الأفريقي من المسؤوليات الدينية المنوطة بهم، بوصفهم ورثة الأنبياء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا شك أن الخلاف والشقاق من المنكر الذي يحاربه الإسلام، ويسعى إلى ضبطه ومكافحته. قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾، (الأنفال: ٤٦)، وقدم آية خالدة عامة في إصلاح ذات البين بقوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩). فالنزاع من إرهابات تفكك المجتمع، ولا بد أن يُتدارك ذلك بالإصلاح بين الناس، وهذا الإصلاح -في المنظور الإسلامي- واجب ديني، وقرينة عظيمة ينال بها المصلح الأجر العظيم عند الله. ففي الحديث النبوي عن أبي الدرداء (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى. قال: إصلاح ذات البين، وفساد ذات البين هي الحالقة".^{١٦٣}

(١٦٣) رواه أبو داود وغيره، ٩٢٩/٣، وصححه ابن حبان.

عليه، فإنَّ التَّاريخ الإسلاميَّ في غرب أفريقيا قد برهن على أنَّ العلماء المسلمين كانوا نموذجاً أمثلاً في أخذ زمام المبادرة للحفاظ على السَّلام والوئام في المجتمع، واتباع الآليَّات الواضحة التي وضعها الإسلام في عمليَّة المصالحة بين الفرَّقاء في حال نُشوب الصِّراعات. وفي هذا السِّياق، غدت بيوت المشايخ والقضاة، والأئمَّة أماكن يفرُّع إليها الخصوم، ويهرُّع إليها اللاهفون والخائفون في أوقات الصِّراع والأزمات؛ طلباً للحماية والحلول.

من أوائل الشَّواهد التَّاريخيَّة في هذا المجال، ما نجده في أحاديث ابن بطوطة عن رحلته إلى مالي إذ ذكر أنَّ قاسا (زوجة السُّلطان سليمان الكبرى)، اتَّهمت بمحاولة قتل السُّلطان، وأوغر الوزراء قلبه عليها، وقالوا: "إنَّ هذا ذنبٌ كبير، وهي تستحقُّ القتل عليه، فخافت قاسا من ذلك، واستجارت بدار الخطيب"، ويزيد ابن بطوطة قوله: "وعادتهم أن يَسْتَجِيرُوا بالمسجد، وإن لم يتمكَّن، فدار الخطيب".^{١٦٤} فاستجاره زوجة السُّلطان بدار الخطيب، هرباً من بطش زوجها، فيها دلالةٌ عميقةٌ في الحصانة التَّامَّة التي كانت تحظى بها دُور الخطباء والأئمَّة، ولا تطأها سطوة السُّلطان نفسه ناهيك عمَّن دونه. ويحرص بعض العلماء والخطباء على تعزيز تلك المكانة، فيضفون عليها قدسيَّة. من ذلك ما أورده محمود كعت أنَّ أسكيا الحاج محمد

(١٦٤) ابن بطوطة، تحفة النظار، ص ٤٤٠.

حين حجَّ وزار الرّوضة الشّريفة، دخل معه الفقيه برّكي مَسْ كُور، وتوسَّل إليه، وأخذ عليه العهد بعدّة أشياء منها، "قال: فلا تقتل مَنْ دَخَلَ في داري، ولا مَنْ وصلني؛ فقال: فعَلْتُ. قال: لا بدَّ أن تعطيني العهد على ذلك في هذا المكان الشّريف".^{١٦٥}

وتتّضح تلك المكانة المتميّزة لدور القضاة والخطباء والعلماء بمعرفة المكانة والمركز الاجتماعيّ المتميّز الذي كان يحظى به العلماء في المجتمع الأفريقيّ القديم: مُسلّمه وغير مُسلّمه؛ إذ كانت للعلماء استقلاليّة شبه تامّة عن السُّلطة السّياسيّة المركزيّة في ظلّ الدّولة الإسلاميّة. ففي وصف مدينة تمبكتو مثلاً يقول محمود كعت: "وهي يومئذ ليس فيها حُكْمٌ إلا حُكْمُ مُتولّي الشّرع. ولا سلطانَ فيها، والقاضي هو السُّلطان ويده الحلُّ والرّبط وحده".^{١٦٦} وكان العلماء أحياناً يتدخّلون في القرارات السُّلطانيّة المتسرّعة الجائرة والحائدة عن الخطّ العريض للرّوح الإسلاميّة في الحكم؛ فكانوا يتدخّلون بالتّوجيه، أو بالنّقض وإرغام السُّلطان على التّراجُع عن حُكمه. وممّا لذلك من علاقة بروح السّامح والحفاظ على الوئام الاجتماعيّ، وحقوق النّاس مهما كانت عقائدهم وانتماءاتهم، ما وقع بين قاضي تمبكتو محمود بن عمر أقيت (٨٦٦-٩٥٦هـ/ ١٤٦٢-١٥٤٨م)، وبين السُّلطان أسكيا الحاج محمد الذي صادَر أموال بعض التُّجار

(١٦٥) تاريخ الفتاش، ص ٦٩.

(١٦٦) المصدر السابق، ص ١٧٩.

من اليهود الوافدين إلى غاو، وسجنهم بإيعاز من بعض العلماء؛ فوقف القاضي موقف المستنكر على السلطان، وطالبه بالإفراج عن أولئك التجار اليهود، وردّ حقوقهم إليهم، وكان موقفه ذلك موقفاً تاريخياً شجاعاً نيراً، مترجماً لمبدأ التسامح الإسلامي الواسع والشامل، يتمتع به كل فرد في ظلّ السيادة الإسلامية دون تمييز.

مثل ذلك أيضاً، موقف الشيخ أحمد البكائي بن سيدي محمد من الأمير محمد، أمير ماسينة، حين أمر الأمير بحبس الرحالة الألماني بارث (Heinrich Barth, 1821-1865)، بتهمة التجسس للكيان الاستعماريّ البريطاني، فعارضه الشيخ البكائي في ذلك في رسالة أبطل فيها دعوى الأمير، ويبيّن أن بارث في حكم الذمي المستأمن، لا يجوز شرعاً المساس به في دار الإسلام، إلّا أن تبدر منه بادرة شرّ. وفي كلام مُسهب، حقّق الشيخ فيه أقوال الأئمة والعلماء في حقوق الذمّيّين وواجباتهم، وندب الأمير إلى الكفّ عن الرحالة، أو إثبات دعواه بالحجّة والبيّنة. وعلى كلّ، فإنّ الشيخ قد وقف موقف الإسلام السّمح، الآخذ بالظواهر، ولعلّ الأمير، بحاسته السياسيّة، كان يتوجّس من (بارث) خيفة، ولكن الشريعة الإسلامية هي الغالبة، ولا يسع الأمير إلّا إخلاء سبيله وإن كان في نفسه شيء منه.^{١٦٧}

(١٦٧) عنوان الرسالة: "جواب أحمد البكائي على رسالة أمير المؤمنين أحمد الماسيني"، مخطوطة بمكتبة ماما حيدرة للوثائق التاريخية بتمبكتو، مالي.

كذلك، كان الملوك الوثنيون يقربون العلماء ويسندون إليهم مهامًا رفيعةً في الدولة؛ لما كانوا يتمتعون به من معرفة بالكتابة والقراءة، ومهابة في المجتمع. وقد قام الكثير من أولئك العلماء المسؤولين بواجبهم الوظيفي في إطار الضوابط الإسلامية، ولم يترددوا في رفض ما يعارض الشرائع الإسلامية، من ذلك رفض الشيخ محمد الغامبا المشاركة مع جماعته في الحرب التي نشبت بين ملك الأشانتي وبين ملك جيامان؛ وذلك لوجود مسلمين كثر في جيش ملك جيامان، فلم يرض الشيخ لنفسه ولجماعته أن يحمل السلاح في وجه المسلمين، وإن كان في حماية الملك الوثني ودولته؛ فما كان من ملك الأشانتي إلا احترام موقف الشيخ وجماعته.^{١٦٨}

وفي المستوى الشعبي والفردى تذكر المصادر التاريخية أن الأفراد والعشائر، كانوا إذا اختلفوا في أمر، ولم تف أعرافهم التقليدية في التوصل إلى حلول مرضية، أو اختلفت أحكامهم بسبب اختلاف الأعراف العشائرية، فإنهم كانوا يتحاكمون إلى العلماء المسلمين؛ ليحكموا بينهم، ويفضوا النزاع.

أيضًا، من شواهد احترام العلماء البالغ، إعفاؤهم من المشاركة في الحروب الدائرة بين الملوك والممالك الأخرى، ومن دفع الضرائب، ولم يكن يُعرض لهم ولممتلكاتهم بأي حال في

(168) Person, Yves. *Studies in West African Islam*, p.261.

الحرّوب.^{١٦٩} ومن الطّريف أنّ الثّجار كانوا يحرصون على استصحاب العلماء في قوافلهم التّجاريّة؛ ليأمنوا بذلك مخاطر قطع الطّرق الذين كانوا لا يتعرّضون للمشايخ، وليأمنوا كذلك سطوة زعماء العشائر والسّلاطين الذين كانوا يفرضون ضرائب على الثّجار. ويتّضح بعض ذلك في وثيقة الأمان التي كتبها الأسكيا الحاج محمد لأحفاد الشّيخ الفقيه مَور هَوَكاَر، وكان من أجلّة علماء تمبكتو، وسماها القاضي محمود كعت بـ "كتاب الحرّمة" .. جاء فيها: "ومن وقف عليه ممّن يؤمن بالله واليوم الآخر، وبرسالة رسوله الصّادق (ﷺ)، فليحترمهم، ويوقّرهم ويعرف مناقبهم وفضلهم وحرمة جدّهم، ويمسك كلّ جائر وفاجر جوره وفجوره من جندنا، وأهل جيشنا وخدمنا الجائرين، وعبيدنا ورُسُلنا، فلا يقربهم بضمّ، ولا بتحقير وتصغير، ومن تعرّض لهم بسوء وظلم، ينتقم الله منه .. (إلى أن قال): "ومن ظلمهم، أو أخذ منهم أدنى شيء ظلماً باطلاً من ذرّيتي، لا بارك الله له في مُلكه، وفسد عليه، وختم له بخاتمة السّوء بحرمة الذي وقفْتُ به على رسول الله (ﷺ) في داخل شبكة روضته (ﷺ)". وبنصّ هذه الوثيقة، أباح لهم الكثير من الامتيازات الخاصّة بالمملكة دون غيرهم، وشدّد على الرّعيّة احترامها.^{١٧٠}

(169) Levtzion, Nehemia. *Rural and Urban Islam in West Africa*, (Colorado: Lynne Rienner Pub. 1987), p111.

(١٧٠) تاريخ الفتاش، ص٧٢ - ٧٣.

في عصر أسكيا الحاج محمد الذي سبق ذكره آنفاً، وهو صاحب الإصلاح الديني الجذري في مملكة صونغاي الإسلامية، قويت نفوذ القضاة والعلماء، وحظوا بقدر عال من الاعتبار الاجتماعي، وحقّ التّدخل في الشُّؤون العامّة. يقول محمود كعت في معرض إirاده لطائفة من الأسس الجديدة التي وضعها هذا السُّلطان: "لما تولّى السُّلطنة، أقام طريقة سُنْعِيّ وجعل فيها قواعد (...) ولا في أرضه من يُنادي عبده (أي عبد السُّلطان أسكيا)، ويُرسله بأمر، ولا يقدر أن يأبى، ويفعل له في الأمر ما يفعل في أمر أسكيّ إلّا القاضي (...) وجعل للقضاة إذا جاؤوه يأمر لهم بيسط حصر الصلاة لهم (...) ولا يقوم لأحد إلّا للعالم والحجاج إذا قدموا من مكّة".^{١٧١} وفي موضع آخر يقول عن السُّلطان: "ولا يُصافحه في مملكته إلّا القاضي".^{١٧٢} وممن توسّع في تنفيذ هذا الحقّ القاضي محمود بن عمر أقيت، حتى إنّ الأسكيا ضاق به ذرعاً، وقال له مرّة: "فلمّ تنهاني أنت وتكفّ يدي، وتضربُ رُسلي إنّ أرسلتُهم لقضاء حوائجي، وتضربهم وتأمر بإخراجهم في البلد؟".^{١٧٣} ووقعت بين القاضي العاقب (ت. رجب ٩٩١هـ/ ١٥٨٣م) وبين أسكيا داود (حكم ٩٥٦-٩٩٠هـ/ ١٥٤٩-١٥٨٢م) لدى

(١٧١) المصدر السابق، ص ١١.

(١٧٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

(١٧٣) المصدر السابق، ص ٦١.

بناء المسجد الكبير بتمبكتو مجافاةً بسبب وشاية كاذبة؛ فجاء الأسكيا مُستَرَضياً القاضي؛ فلم يأذن له بالدُّخول عليه.. "ووقفَ الأسكيا على بابه على رجليه وقوفاً طويلاً، وما استأذن له في الدُّخول إلّا بشُفعة بعض علماء البلد، وأكابر شيوخه، ثم أمر بفتح الباب له، ودخل عليه مُتملقاً مُتواضعاً مُتذللاً".^{١٧٤} فكلُّ تلك المواقف ترسمُ بجلاء مكانة العلماء والمشايخ في المجتمع الأفريقي القديم.

عوداً إلى أثر العلماء في إدارة الصّراعات، والتّوسّط بين النّاس، فيبدو أنّ العُرف كان قد استقرّ على أن تُسند مهمّة الإصلاح بين النّاس، والتّوسّط بين الخصوم إلى أهل العلم، حتى تُضفى على ذلك صبغةٌ روحيةٌ تفيد في إرضاء الخصوم، وفي حملهم على قبول الحلول المقترحة من لدن أهل العلم. ففي خلافٍ نشب بين السُّلطان حمد أمّنة، وبين ابن عمّه جاجي، وتوسّط فيه عبد الرّحمن السّعدي صاحب "تاريخ السُّودان"، ورغب السُّلطان في توسّط العلماء في ذلك، لكن الكاهية محمد بن روح أراد استغلال هذه المناسبة ليتدخل في حلّ النزاع وهو ليس من أهل العلم؛ "فغضب غضباً شديداً، وقال (أي: حمد أمّنة): أيُّ شيء حمّلهم إلى الدُّخول في الطّريق الذي ليس بطريقهم، هذا الطّريق ليس بطريق أهل السّلطنة، إنّما هو طريق الطّلبة؛ لأنّه إصلاحٌ بين النّاس". فواضحٌ في تنصيبه على أنّ

(١٧٤) المصدر السابق، ص ١٠٩.

الإصلاح بين الناس "طريق الطلبة" دلالة على القبول الاجتماعي لهذا الدور المنوط بالعلماء، وتمرّسهم الطويل له حتى عرفوا به، وخصّصوا به. وقد أكّد السُّلطان حمد أمانة موقفه ذلك بالإشارة إلى توسُّط القاضي موسى دابّ في إصلاح سابق بين متخاصمين.^{١٧٥}

كذلك يبدو أنّ دور العلماء هذا في حلّ النزاعات، ورضا الناس الطّبيعي بذلك، كان قديماً في المجتمع المسلم في أفريقيا قبل أن تكتمل التّنظيمية السّياسيّة آنذاك بمؤسّساتها المختلفة، فكان الأئمّة والخطباء يقومون بمهمّة القضاء، وفصّ الخصومات قبل أن يعرف مجتمع تمبكتو نظام القضاء في صورته الرّسميّة المقنّنة. يقول السّعدي عن الشيخ محمود بن عمر: "وهو أوّل قاض فيها الذي يفصل بين الناس بالشرع. وقبل ذلك لا يتفاصل الناس إلّا عند الخطيب بالصّلح، وهو شأن السّودانيّين. والبيضان هم يتحاكمون عند القضاة، وتلك عادةٌ جاريةٌ عندهم إلى الآن".^{١٧٦} ولعلّ هذه الفقرة تكشف عن شيء من الميل لدى الأفارقة إلى الطّرق الدّبلوماسية ومبدأ التّفاوض في حلّ الخلافات، أكثر من ميلهم إلى الوسائل القانونيّة والآليّات القضائيّة.

هذا، ويتجاوز دور العلماء في التّوسُّط بين الأفراد، إلى القيام بدور اجتماعيّ سياسيّ خطير في مصير الشعب، نلمس

(١٧٥) تاريخ السُّودان، ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(١٧٦) تاريخ السُّودان، ص ١٨.

ذلك حين هَدَّد الجيش المغربيُّ أهل تمبكتو بإجراء "السَّيْل" فيهم، وبلغ الرُّعب بأهل المدينة مبلغه "في ليلةٍ ما أعظَمَها، وأعظَمُ برُوعةٍ كانت فيه. هربَ أهلُ تُنبكت، ودخلوا البحر، وحسبَ النَّاسُ أنَّ الفناء يكون في غدها".^{١٧٧} خرج بعضهم عن ماله ومتاعه، حتى العصا لم يأخذها. في هذا الظَّرَف المتأزِّم، جمع الفقيه القاضي عمر، والقاضي محمود بغيغ العلماء في مسجد سنكري؛ ليتشاورُوا فيما يفعلون، وكان الفرج لأهل تمبكتو إثر هذا الاجتماع.

نماذج من العلماء سُفراء السَّلام

في مصادر تاريخية عديدة اشتهر بعض العلماء بأنهم كانوا يقطعون المسافات الشَّاسعة من أجل التَّوسُّط بين القبائل المتصارعة، والإصلاح بينها في منازعاتها. وكان بعض أولئك العلماء في مساعيهم تلك، يتحمَّلون مسؤوليات كبيرة، ويتعهَّدون بضمانات مادية باهظة في قضاء الدُّيون، ودفع التَّعويضات من أجل إرضاء الأطراف.. نجد ذلك حتى في حالات الحُرُوب التي كانت تشبُّ على مستوى الممالك، فإنَّ العلماء كانوا

(١٧٧) يقصد بـ "السَّيْل" حملة إبادة جماعية يقوم بها الجيش في البلد، لمدة أيام معلومة، بأمر من السُّلطان المغربي إذا غضب على أهل بلد أو خرجوا عن طاعته؛ فينزل الجنود في ذلك البلد؛ فيقتلون كلَّ مَنْ لقوه، وكلَّ مَنْ وقعت عليه أعينهم.

يتدخلون فيها أحياناً للوساطة بين الجيشين. من ذلك قيام الشيخ مورش صالح جور بالوساطة بين الأسكيا الحاج محمد وبين ملك موش، وكان وثنيّاً؛ فسافر إلى بلاد موش وفاوضه على الإسلام، وكاد الملك الوثني يفتك به.^{١٧٨} ومنها موقف الشيخ الحاج عمر بن سعيد (الفوتي)، وتوسطه بين السلطان محمد بللو، والشيخ محمد الكانمي الذي تمّ عرضه سابقاً.

ومن العلماء ذوي النفوذ الكبير بهذا الصدد في المصالحة بين القبائل، الشيخ سيدي المختار الكتي (ت ١٢٢٦هـ / ١٨١١م). كان الشيخ الكتي أكثر الزعماء المسلمين نفوذاً في الجانب الإصلاحي الاجتماعي ورعاية الوئام بين القبائل في غرب أفريقيا. خاصة بين القبائل الرعوية من الطوارق وقبائل الأرمما في تمبكتو وغيرهم. ومن كتابات الشيخ الشهيرة في هذا المجال "رسالة إلى القبائل المتقاتلين".

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الشيخ الكتي قد حافظ على علاقات وصلات نشطة بينه وبين معظم الزعامات الإسلامية في السودان الغربيّ آنذاك بدءاً بإمارة بورنو الإسلامية، والخلافة الإسلامية في صوكّو، وإمارة "الأئمة" (almamy) في ماسينه، والممالك السودانية الأخرى آنذاك في داميل (السّنغال)، وممالك البمبارا في سيغو.. فكان الشيخ بتلك العلاقات، خير وسيط بين معظم الزعماء والقبائل

(١٧٨) تاريخ السودان، ص ٧٤.

والأفراد في فضّ خصوماتها، وإبرام عهود الأمان والسّلام بينها. ومن الكتب التّاريخيّة التي رصدت شيئاً من جهود الشّيخ الكتبي، وغيره من العلماء في المصالحات بين النّاس في بلاد السّودان، كتاب "الطّرائف والتّلائد" للشّيخ سيدي محمد بن الشّيخ الكتبي.

مُدنٍ علميّة "محصّنة"

يلحق باحترام العلماء وتوقيرهم، إضفاء شبه قداسة على المدن والقرى التي يسكنونها؛ فتغدو مدناً ذات حصانة كاملة مثل بيوت القضاة والأئمّة والعلماء، حيث لا يمكن للسّultan ناهيك عمّن دونه، المساس بأحدٍ في المدينة، وإنّما يفوض الأمر إلى القاضي يحكم فيه بحكم الشّرع.

من أمثلة تلك المدن، مدينة تمبكتو نفسها، يقول عنها محمود كعت: "وهي يومئذ ليس فيها حُكمٌ إلا حُكم مُتولّي الشّرع. ولا سلطانَ فيها، والقاضي هو السّultan ويده الحلُّ والرّبط وحده".^{١٧٩} ومن المدن التي تمتّعت بحصانة أيضاً مدينة "جَعَب" وُصفت بأنّها "بلدُ الفقهاء، وهي في وسط أرض ملّ، لا يدخلها سلطان ملّ، وليس لأحد حُكم فيها إلا قاضيه. ومن دَخَلَه كان آمناً من ضيم السّultan وجوره، ومن قتل ولدَ السّultan لا يسأله السّultan بدمه،

(١٧٩) تاريخ الفتاش، ص ١٧٩.

يقال له بلد الله". كذلك من المدن: مدينة "كُنْجُور"، يقول عنها كعت: "لا يدخلها جندي ولا يسكنها أحد من الظلمة، إلا سلطان كياك يزور علماءها وقاضيه في شهر رمضان من كل عام على عادتهم القديمة بصدقاته وهدياته ويفرقها عليهم".^{١٨٠} ومنها مدينة تمبي (Timbi) في غينيا التي أصبح اسمها "مدينة" بعد رجوع الحاج ألفا بيرو من الأراضي المقدسة حاملاً معه شيئاً من تراب المدينة المنورة، ونشره في أرجاء المدينة؛ فغدت لدى قبائل الفولاني مدينة مقدسة، يحرم قتال أهلها أو محاصرتها، أو ارتكاب ما يחדش بحرمتها من التصرفات.^{١٨١}

فالعلماء، أفراداً ومجموعات، قد قاموا بدور فعال في الحفاظ على وئام المجتمعات الأفريقية القديمة، وعلى القضاء على دواعي الفتن والخلافات بمستوياتها المختلفة، وحظوا عبر هذا التاريخ المطول من ممارسة المصالحة، ورعاية التوازن الاجتماعي، باعتراف شعبي ملموس.

(١٨٠) المصدر السابق، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(181) Gouilly, Alphonse G. *L'Islam en Afrique Occidentale Française*, (Paris: Ed. Larose, 1952), p.209.

المبحث الثامن : الشعائر الإسلامية وتعزيز السلام

إذا كان الإسلام في مجمل عقائده وعباداته ونظمه ديناً سلمياً؛ فإنه يأبى إلا أن يؤكد على هذا البعد السلمي في مستوى عقائده وعباداته ونظمه التفصيلية. فلا يكمل إيمان المسلم مثلاً، حتى يؤمن بالله ذاتاً وصفاتٍ وأسماء، ومن أسماء الله الواجب الإيمان به "السلام". ومجرد نطق الإنسان بالشهادتين يُكسبه ذلك حصانة مطلقة لا ينازعها في صحتها أحدٌ إلا من لديه القدرة على شق صدره، والكشف عن نواياه، وذلك -بالطبع- محال. والصلاة تنهاه عن الفحشاء والمنكر، وشعيرة الزكاة والصدقات تُربيّه على إعطاء الناس حقوقهم، خاصة حين تكون تلك الحقوق تحت تصرّفه الكامل. بالمثل، يُربيّه الصّوم على التحكّم في غرائزه، وإخضاع جماح النزعة الحيوانية الكامنة فيه للسيطرة، ويربيّه على العلوّ على كلّ استفزاز، ويأمره بأن يذكّر غيره في وقت الحاجة بتلك الحالة العليا التي بلغها علّ غيره يعتبر.. "إني صائم".^{١٨٢} ويتأكد هذا البعد السلمي في شعيرة الحجّ أيّما تأكيد، حتى إنّها لتغدو "شعيرة سلمية"، ودورة تربية سلمية بامتياز. وقبل ذلك كلّ، فإنّ "المسلم من سلّم المسلمون

(١٨٢) ينظر: صحيح البخاري: باب فضل الصوم (ح: ١٧٩٥)؛ وصحيح مسلم: باب الصائم يدعى لطعام (ح: ٢٧٥٨)..
- ١٧٩ -

مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ".^{١٨٣} وفي الفقرات الآتية وقوفٌ عند بعض تلك الشُّعائر الإسلاميَّة، والأبعاد السُّلبيَّة التي حقَّقتها تلك الشُّعائرُ في السِّياق الأفريقي.

أَوَّلًا: القرآن الكريم

يمثِّل القرآن الكريم قَمَّةَ المقدَّسات الحسيَّة في المجتمع الأفريقيِّ المسلم، وهو لا يختلف في ذلك عن غيره من المجتمعات المسلمة الأخرى، وإن كانت هناك بعض المظاهر الخاصَّة بهذا المجتمع تميِّزها عن المجتمعات الأخرى، وذلك بفعل الخبرات التَّاريخيَّة والاجتماعيَّة الخاصَّة بأفريقيا.

من ذلك ما ألح إليه ابن بطوطة من مكانة القرآن في الوجدان المسلم في مملكة مالي حين زارها، فذكر أنَّ من حرص المسلمين على تعليم النَّاشئة، وضع قيودٍ في أرجلهم وجسهم في البيت حتى يحفظوا القرآن.^{١٨٤} وإذا كان التَّشديد على النَّاشئة بتلك الصُّورة، فإنَّ المجتمع -طبقاً لمفهوم الثَّواب والعقاب- لا يألُو جهداً في الاحتفاء بهم إذا ما تقدَّموا في الدِّراسة القرآنيَّة تلاوةً وحفظاً. ورَد شيءٌ عن

(١٨٣) صحيح البخاري: باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (ح: ١٠٠)؛ وصحيح

مسلم: باب بيان تفاضل الإسلام (ح: ١٧١).

(١٨٤) تحفة النظر، ج ٢/ ٢٠٠.

هذا الاحتفاء بالصَّغار في رسالة للشيخ محمد اللمتوني^{١٨٥} يستفتي فيها الإمام السيوطي،^{١٨٦} في بعض المسائل والنوازل الخاصّة ببلاد السودان، وممّا ورد في تلك الرّسالة عن المعلّمين المقرّئين قوله: "ومنهم من يقرئ الصّبيان إذا ختم واحد أو بلغ النّصف أو الثلث حملوه على درقة من فوق رؤوسهم أو على فرس أو جمل، ويجمع عليه القراء ويطوفون به البلد كلّّه، ويقرأون عليه آيات الرّجاء ومدائح رسول الله (ﷺ) فيعطيهما النّاس طعاماً وشراباً وغنماً وثياباً فيتركونه للفقيه".^{١٨٧}

أمّا في مملكة مالي الإسلاميّة، فالصورة أكثر عمقاً وتأثيراً في تعظيم القرآن وأهله.. يقول محمود كعت عن مدينة كُنْجُور، وعن سلطان الإقليم: "لا يدخلها جنديٌّ ولا يسكنها أحدٌ من الظّلمة، إلا سلطان كياك يزور علماءها وقاضيهما في شهر رمضان من كلّ عام على عادتهم القديمة بصدقاته وهداياه ويفرّقها عليهم. وإذا كانت ليلة القدر يأمر بطبخ الطّعام. ثم يجعل المطبوخ في المائدة أي القدح الكبير،

(١٨٥) هو الشَّيخ محمد بن علي ينسب إلى لمتونة. وكانت هذه الرسالة عام ١٤٩٣هـ/ ١٨٩٩م) ضمّنها اللمتوني كثيراً من أسئلة النوازل في أفريقيا، وطلب فتوى السيوطي فيها، وردّ عليه السيوطي برسالة عنوانها "فتح المطلب المبرور وبرد الكبد المحرور في الجواب عن الأسئلة الواردة من التكرور".
(186) Peter B. Clarke, *West African and Islam*, (London: Eduard Arnold Ltd, 1982), p.57.

(١٨٧) السيوطي. الحاوي للفتاوى، ٢٨٩/١. والظاهر أن اللمتوني لا يستكر احتفاءهم بالصّبيان الحافظين للقرآن الكريم، وإنما ينكر على العلماء اتّخاذهم هذه المناسبة فرصةً للنّكسب.

ويحملها فوق رأسه، وينادي قراء القرآن وصبيان المكتب، ويأكلونها. والقدح على رأسه يحملها وهو قاعدٌ، وهم قائمون يأكلون تعظيماً لهم. وهم على ذلك إلى هلم جرأً".^{١٨٨}

وينسحب هذا التبجيل والتّقدّيس على كلّ ما يحيط بهذا المحور القرآنيّ: طلبةٌ وعلماء، وكتباً ومناسبات. فكتبُ التّفْسير مثلاً، تكاد توازي في حرمتها القرآن الكريم، والمجتمع الشّعبي لا يفرّق بين ما هو قرآن وما دون ذلك من المصادر الإسلاميّة، وذلك ما يفسّر قراءة تفسير الجلالين بنصّه، وكتاب "الشفّا" للقاضي عياض (ت ٥٤٤هـ / ١١٤٩م)، وصحيح البخاري في بعض المساجد، وفي دواوين بعض الملوك خلال شهر رمضان تبرُّكاً بتلك الكتب.^{١٨٩} والحرف العربي واللغة العربيّة يكتسبان التّقدّيس من المحور القرآني أيضاً، ويطلق الهوسا على ما كتب بغير الحرف العربي "بوكو" (*boko*)، ويطلقون "عجمي" على ما كتب بالحرف العربيّ ولكن

(١٨٨) تاريخ الفتاش، مصدر سابق، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(١٨٩) يذكر آدم ناماجي (Adamu Nama'aji) صاحب كتاب "الإعلام بتاريخ كانو" أنّ أوّل من قرأ كتاب الشفا في دار سركين (أمير) كانو أبوبكر كادو (Sarkin Kano A. Kado 1565-1575)، هو الفقيه دان غورودوما كرّسيا، وما زال الناس يقرأون هذا الكتاب في أوقات الأزمات والخوف، ويقرأ كذلك في رمضان في دار الأمير. كما يزعمون أنّ السيوطي نفسه، أوّل من قرأ تفسيره في قصر سلطان كانو. ينظر:

Palmer, H. R. *The Kano Chronicle, Sudanese Memoirs*, (Lagos, 1929), p.114

بلغة أخرى كالهوسا أو الفلפלدية.^{١٩٠} والمادينغ تطلق على الخطاب المكتوب بالعربية "بطاقي"، وإذا كان كتاباً مجلداً قيل له "كِتابو" أو "ليرا" (*lëra*). أما إذا كُتِب باللاتينية، فإنهم يقترضون كلمة من الإنجليزية أو الفرنسية للتعبير عن المكتوب، فيقولون مثلاً "ليتري" (*lètèrè*) بالفرنسية المقترضة المحرّفة من كلمة (*lettre*). ففي كل تلك الإطلاقات خطٌّ فاصلٌ بين اللغة العربية وغيرها من اللغات الأخرى، الهدف منها عدم الإمساس بالمكانة التقديسية لهذه اللغة في رؤيتهم.

ومن المظاهر القديمة المجلية لما سبق، استحلافُ الناس بالمصحف الكريم وصحيح البخاريّ ومسلم في عظام الأمور. من ذلك أن الباشا محمود، عامل سلطان مراکش في تمبكتو، حين أراد أن يحمل النَّاسَ على البيعة للسلطان؛ فدعاهم.. "وطلب تجديد البيعة للسلطان في مسجد سنْكري. فجمع كافة أهل تنبكت بالمسجد المذكور، وأحضروا المصحف والبخاري ومسلم ضحوة يوم الأربعاء أربع وعشرين منه".^{١٩١} ومنها قراءة الفاتحة عند إبرام العهود والمواثيق، أو أي أمرٍ يعدُّ عظيماً.. ففي قصّة تأسيس مدينة جني مثلاً، يزعم السَّعديُّ أن العلماء دعَوا لها بثلاث دعواتٍ مستجابة، وختموا

(190) See: Hunwick, John. "The Arabic Literary Tradition of Nigeria", in: *Research in African Literature*, Vol.28, No.3.

(١٩١) كعت، محمود. تاريخ الفتاش، ص ١٧٣. وكان ذلك عام (١٠١١هـ/١٦٠٢م).

ذلك بقراءة الفاتحة.. "فقرأوا الفاتحة على هذه الدَّعوات الثلاث؛ فكانت مقبولةً، وهي كائنةٌ إلى الآن بالمشاهدة والمعاينة".^{١٩٢}

ومن شواهد هذا التَّقديس للقرآن الكريم في وجدان المسلم في أفريقيا حديثاً ممَّا له علاقة مباشرةً بالسَّلام وحقن الدِّماء، ما اعتمده المسلمون في حرب الإبادة الجماعيَّة برواندا عام (١٩٩٤م)، لردع المسلمين العازمين على المشاركة في القتل الوحشي.. تقول إحدى النّاجيات: "كنا إذا عزم أحدٌ من مسلمي الهوتو (الأكثريَّة الغالبة) على قتل أحدٍ من التُّوتسي في حينًا، كنا نناولُه المصحف ونأمرُه بأن يُمزِّقه أولاً إرباً إرباً قبل الإقدام على القتل (...). ولم يكن أحدٌ من المسلمين يجرؤ على تمزيق المصحف الشَّريف. وقد حقن ذلك الكثير من الدِّماء".^{١٩٣} فالقرآن الكريم بزخمه الرُّوحي في الوجدان المسلم في أفريقيا، وفي أيِّ مجتمع آخر، مرتكزٌ فعَّالٌ في جرِّ النُّفوس إلى التَّعقل والانضباط، واحترام الحرمات، والالتزام بما يحقِّق السَّلام والوئام الاجتماعي. ومهمَّة الدُّعاة والمفكرين المعاصرين، الخروج بالمواقف الشَّعبيَّة السَّالفة الذِّكر عن مُستواها الظَّاهري الأبسط، إلى مستواها العميق الواعي في التَّعامل مع القرآن الكريم، وبسط تعاليمه ومعانيه النِّبيلة الدَّاعية إلى السَّلام والتَّسامح.

(١٩٢) تاريخ السُّودان، ص ١٣.

(193) Tiemesse, Alana. "From Genocide to Jihad: Islam and Ethnicity in Post-Genocide Rwanda", *Paper Presented at the Annual General Meeting of the (CPSA)*, in London, Ontario, 2-5 June, (2005): 13.

ثانيًا : المسجد موضعًا للسلام

ينطلق دور المسجد في تحقيق الوئام الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، من المكانة المميّزة التي يحظى بها المسجد في وجدان المسلم؛ بوصفه محور الأنشطة التَّعبُديّة والتَّعامليّة لدى المسلمين متمثّلة في الصَّلوات الجماعيّة، وإذكاء روح المؤاخاة والمساواة، وطمس الفوارق والتمييزات الطبقيّة بين النَّاس. بالإضافة إلى صُور التكافل الاجتماعي التي يوفرها المجتمع المسلم للأفراد والجماعات من خلال المسجد.

ومما يمكن سرده هنا من الوقائع الدّالة أيضًا على ما سبقت الإشارة إليه في دور العلماء في فضّ الخصومات، حديث ابن بطوطة عن السُّلطان حين غضب على زوجته الكبرى قاسا؛ فاستجارت بدار الخطيب.. ففي تلك الحكاية أيضًا ورد قوله: "فغضب (السُّلطان) على بنات عمّه، فخفنّ منه، واستجرنَ بالجامع، فعفا عنهنَّ". وورد في الحكاية نفسها: "وعادتهم أن يستجيروا بالمسجد، وإن لم يتمكّن، فبِدار الخطيب".^{١٩٤} لذلك نجد الفقيّهين الأخوين: محمّد وأحمد ابني قاضي تمبكت الفقيه محمود بَغِيغ، حين ألحَّ عليها الأسكيا داود بتوليّ قضاء مدينة جني، ورفضاً ذلك بشدّة.. "وأبى وشدّد في ذلك، حتى هربا ودخلا المسجد وأقاما به شهوْرًا، ويأتيهم

(١٩٤) تحفة النظر، ج ٢/ ١٩٨.

رسل أسكي كل يوم، إلى أن عفا عنهما. ثم قال: لا عفو حتى يأتياني إلى كاغ ونتبرك برويتهما".^{١٩٠}

وقد غدا من العادة في المجتمعات المسلمة، ألاَّ يُتعرَّض لمن يدخل المسجد مهما كان جُرمه، بل يُنظر إلى أن يخرج من المسجد، وفي مثل طريف لدى المادينغ يقولون: "المكث في المسجد طاعة، ولكنَّ الدَّيمومة فيه، مظنة" أي أنَّ الذي لا يبرح المسجد، يكون محلَّ شكٍّ أن يكون قد ارتكب جرماً قبل دخوله المسجد.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أمرٍ فريدٍ في السِّياق الأفريقيِّ في هذا المقام، ألا وهو أنَّ المعابد تكون عادةً - منغلة في "الغابة المقدَّسة" ولا يدخلها إلَّا المؤهلون، وتُضربُ حولها هالةٌ من المهابة والغموض. أمَّا الإسلام، فقد جاء وقلب الأمر رأساً على عقب؛ إذ أمر بأن تُبنى المساجد في الدُّور، وجعل دخولها حقاً مشاعاً لجميع المسلمين. بل يسري هذا الحقُّ لغير المسلمين في الأرجح. وهذا - بالتَّأكيد - قد أخذ الوثنيُّين على غرَّة، وصدَّمهم في الصَّميم؛ لذلك نجد عادةً في كلِّ بلدٍ يختلط فيه المسلمون بغيرهم من الوثنيِّين، حيًّا

(١٩٥) كعت، محمود. تاريخ الفتاش، ص ١١٤. وتُجمع الروايات على أنَّ الفقهاء والقضاة كانوا في غاية الورع والتقوى، وخاصةً أسرة "بغيع"؛ حيث كانوا يتولون القضاء بالإكراه، ومن أخبار الوالد المذكور أنَّه ولي القضاء عنوةً. "وأحضروا محمود بغيع، وهو لا يشعر، فأخذوه وأمسكوا به وجعلوا قمصان أسكي في عنقه الذي أرسل إليه، وعمَّموه، وهو يصرخ ويبكي بكاء الصبي. وقدموه جبراً وقرأوا عليه كتاب أسكي". (المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠).

للمسلمين (Juraso/jurabugu)، وآخر لغيرهم (bamananso)، وهو تقليدٌ ساري المفعول حتى في مُعْظَم المدن الكبرى في أفريقيا الحديثة. وليس الغرض وراء ذلك التمايز بين سكان البلدة الواحدة، بقدر ما هو للحفاظ على حرمة المسجد، وتجنّيه الممارسات الوثنيّة التي يقيمها الوثنيون من رقصات طقوسيّة بالأقنعة في بعض المناسبات داخل البلدة.

كذلك، من مظاهر مركزيّة المسجد في المجتمعات الأفريقيّة، وقيامه بتوطيد أواصر التّضامن والالتواء داخل المجتمع، تزعم بعض العشائر "سدانة" مسجد أو مساجد في البلدة أو المنطقة، خاصّة المساجد التّاريخيّة، فتعود إليهم الرّئاسة في أعمال التّرميم الدّوريّ للمساجد، ومهمّة بناء الجديد منها. من ذلك مثلاً عشيرة همّن هو (Haman Hou)، وعشيرة كُوباهو (Koba Hou) في تمبكتو؛ إذ تداولتا ترميم مسجد سانكوري ومسجد جينغبر، ومساجد تمبكتو، وغدت كلّ منهما عشيرة "بنائيّة"، يتوارثُ أبناءُها مهنة البناء كابرًا عن كابر، ولا يزاولون مهنة أخرى غيرها منذ القرن الخامس عشر إلى الآن، شاملاً ذلك كلّ ما يلزم المسجد من نجارة، وطلاء وتزيين، ونسج الفرش، والتّنظيف المستمر... فالمسجد -على الأقلّ- لدى هاتين العشيرتين، قد غدا محور نشاطهما الحياتيّ، ومعلّم حضاريّ وتاريخيّ يتحدّد به ماضي العشيرتين وحاضرهما، وربّما مُستقبلهما.¹⁹⁶

(196) See: Ould Sidi, Ali. "Monuments and Traditional Know-How: The Exemple of Mosques in Timbuktu", *Oxford: Blackwell Publishing*, No. 229-230/1-2, (2006): p.49-58.

ثالثاً: الزَّكَاةُ وَالصَّدَقَاتُ وتعزيز السَّلام

تجدر الإشارةُ لدى الحديث عن الزَّكَاةِ في الوَسْطِ الأفريقيِّ القديم إلى ضرورة التَّفريق بين نظام الزَّكَاةِ بوصفه تنظيمًا مقتنًا تقوم به الدَّولة وتُشرفُ على جميع مراحلِه: جمعًا وإدارةً وتوزيعًا، وبين نظام الزَّكَاةِ بوصفه نشاطًا دينيًّا وشعيرةً تقوم بها الأفرادُ أو المجموعاتُ الصَّغيرة، في ظلِّ غياب المؤسَّسة السُّلطويَّة. فالزَّكَاةُ في مُستواها المَقْنَن، لم تتحقَّق إلا في ظلِّ دَوْلٍ إسلاميَّةٍ تعدُّ على الأصابع منها: دولة المرابطين، والخلافة الإسلاميَّة في صوكنو، والمهديَّة في السُّودان. وسبب ذلك وصولُ تلك الممالك القليلة إلى مستوًى عالٍ من التَّنظيم في مختلف هياكلها الإداريَّة والسِّياسيَّة. أما الممالك الأخرى، وإنْ حرص أصحابُها على تحقيق نوع من العدالة الاجتماعيَّة، والحكم بالشرعية، فإنَّ طبيعة تكوين تلك الممالك المتدرِّج في الأسلمة، وقصر أعمار بعضها، لم يكن يسمح لها بتقنين نظام الزَّكَاة. ومن الممالك التي تحقَّق لديها نوعٌ من النُّظام الاقتصاديِّ الإسلاميِّ، مملكة صونغاي (٨٦٤-٩٩٩هـ / ١٤٦٠-١٥٩١م)، ومملكة كانم وبرنو (٨٩٨-١٣١١هـ / ١٣٩٦-١٨٩٣م)، وإمارة الأئمَّة في فوتا (١١٩٠-١٣٠٨هـ / ١٧٧٦-١٨٩١م). إلَّا أنَّه لا تتوفَّر لدى الباحثين والمؤرِّخين -إلى الآن- وثائق دقيقة ترصدُ سيرورة هذه الشعيرة في تلك الممالك. غير أنَّ غياب الوثائق الإداريَّة في هذا المجال لا يقوم

دليلاً على نفي وجود نظام إداري واقتصادي إسلامي مُقَنَّ في تلك الممالك خاصّة أنّها كانت على قدر من الغنى والاتّساع، ممّا يقوّي الظنّ أنّ إدارتها لم تكن ارتجاليّاً. هذا، ومن الممالك المتأخّرة التي تُجمّع الروايات على توفر أكبر قدر فيها من الرّعاية الاجتماعيّة ونظام اقتصادي إسلامي، الخلافة الإسلاميّة التي أسّسها الإمام شيخو أحمدو لوبو (Seku Ahmadou, 1773-1845)، في ماسينه وجيني وتمبكتو والمناطق القريبة لها في فوتا، ففي ظلّ هذه الخلافة التي عُرِفَت بِإمارة الأئمّة (almamy) بعاصمتها "حمّد الله"، أنشأ أحمد لوبو مساكن للأيتام والأرامل والفقراء والحجّاج، وبنى الكتاتيب، وكان التّعليم فيها إلزاميّاً تصرّف عليها الدّولة، وتعيّن عليها المعلّمين، وكانت الجّهة الغربيّة من الدّارة المملكيّة مخصّصةً لأبناء السّيل والأيتام، وكبار السنّ، يُعنى بهم الإمام نفسه، ويتفقّد أحوالهم عن كُتُب.^{١٩٧} وزاد بعضهم أنّه عيّن ناظرين على الأسواق؛ لمراقبة المكايل والموازن، ومنع البضائع المحرّمة من خمر وغيرها، وكان التّبغ ضمن تلك المحرّمات.^{١٩٨}

على كلّ، فإنّ أثر الإسلام والمسلمين في المشروع الأمنيّ في بلاد أفريقيا وممالكها القديمة يظهر في العلاقة الطّردية بين إنعاش الحالة الاقتصاديّة للمجتمع وبين ارتفاع مؤشّر الأمن والاستقرار فيه، وهي

(197) John Llifee, *The African Poor: A History*, (Cambridge University Press, 1986), p. 46.

(198) Isichei Elizabeth, *A History of African Societies to 1870*, p. 305.

علاقةً أكّدها دراساتٌ كثيرةٌ؛ إذ "كلّما ازداد مؤشّر الفقر في مجتمع، كان أكثرُ عُرضَةً للاضطرابات والحروب الأهلية".^{١٩٩} وبما أنّ المسلمين الوانغارا خاصّة كانوا هم الشريان النّابض للتجارة عبر الممالك الأفريقيّة، فإنّ الملوك الوثنيين أدركوا أهميّة أولئك في استمراريّة النشاط الاقتصاديّ، وفي التّواصل الحيّ بين الممالك المختلفة واستقرارها؛ لذلك حرص أولئك على حماية التّجار المسلمين، ووظّفوا في ذلك الوسائل المتاحة لديهم من تأمين للطّرق التّجاريّة بالجند، وإبرام لأحلاف أمان مع نظرائهم من زعماء العشائر، وحسن وفادّة للتّجار، وإغرائهم بالمزايا المختلفة. فأبى زعزعة للحركة التّجاريّة في المنطقة أو في دائرة نفوذ أيّ زعيم، كانت -حتّمًا- إيدانًا بتقويض أسس الأمن والسّلام في تلك المنطقة.

أمّا في كون الزّكاة عاملاً أساسيّاً في تحقيق الرّفاه في المجتمع، وبالتالي تعزيز الاستقرار والأمن فيه، فيكمنُ في ظهور المؤشّر الماديّ في الزّكاة والصّدقات أكثر من غيرها من صُور العبادة في الإسلام؛ لأنّها "تؤخّذ من أغنيائهم، وتُرَدُّ على فقرائهم". وعليه، فإنّ أوّل مظهر من مظاهر شعيرة الزّكاة في استتباب الأمن والاستقرار، وتعزيز السّلام في المجتمع المسلم، يتمثّل في ردم الهوة بين الأغنياء

(199) Ross, Michael, "The Natural Resource Curse: How Wealth Can Make You Poor", in: Ian Bannon and Paul Collier, *Natural Resources and Violent Conflicts, Options and Actions*, p.20.

والفقراء، وكسر الحدة النفسية بين أصحاب اليسار والمحرومين، فلا يشعر طبقة الفقراء بالحرمان أو الحقد تجاه الأغنياء، ولا يشعر طبقة الأغنياء بالتوجس من الفقراء. بل يرون رعاية أولئك واجباً دينياً عليهم لا يتم لهم دينهم إلا به. هذا في الدّاخل الإسلامي.

أمّا عن أثر الزّكاة في تقارب المسلمين بغيرهم، فيتمثّل -أوّل ما يتمثّل- في الأصناف الثمانية الذين حدّدهم التّزليل الحكيم مستحقّين للزّكاة. قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠). وإذا كان الإجماع على عدم جواز إعطاء الزّكاة لغير المسلمين،^{٢٠٠} فإنّ سهم المؤلّفة قلوبهم يُدخل جزءاً من غير المسلمين ضمن المستحقّين للزّكاة.

والمؤلّفة قلوبهم: هو الصّنف الرّابع من الأصناف المستحقّة للزّكاة بنصّ آية الزّكاة، أو آية الصّدقات السّابقة. وهذه التّسمية -في حدّ ذاتها- بالغة الدّلالة في بيان الرّؤية السّلمية في الإسلام؛ لأنّ (التّأليف) في سياق آية الاعتصام^{٢٠١} يقابل العداوة (كُتِم أَعْدَاءُ -

(٢٠٠) يراجع: منح الجليل شرح مختصر الخليل، ج٢، حاشية (١)، ص ٨٧.

(٢٠١) آية الاعتصام، هي قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، (آل عمران: ١٠٣).

فألف بين قلوبكم)، فالعداوة ظاهرة سلبية يسعى الإسلام إلى نزع شأفته من المجتمع. ومن هنا بالذات، يظهر جلياً استهداف الإسلام تعزيز الألفة والسّلام بين أتباعه وبين أتباع الديانات الأخرى بشعيرة من شعائره الأساسيّة، وبركن من أركانه التي لا يقوم الإسلام إلّا بها، أي أنّ حظّ غير المسلمين في الشريعة الإسلاميّة، حظّ محوريّ، لا يتمّ إسلام المسلم إلا به.

مثل الزّكاة أيضاً، الصّدقات التّطوعيّة، وكلّ ما يدخل تحت مفهوم التّكافل الاجتماعيّ مما تجود به النفوس المسلمة على المحتاجين من فقراء المسلمين وغير المسلمين، وبهذا الصّد، نجد كثيرًا من الزّعماء قد اشتهروا بالعطف على المحتاجين، وبذل المال الكثير على رعاياهم، وإغداق الخيرات عليهم. ومن بين الشّواهد الكثيرة، تجدر الإشارة إلى ملوك دولة صونغاي الثّريّة؛ إذ نجد عامّة ملوكها من مشاهير الأجيال، فمن أخبار أسكيا داود بن أسكيا الحاج محمد أنّه.. "كان يرسل للقاضي العاقب بن محمود كلّ عام أربعة آلاف صنية (حوالي ٨٠٠ طن)؛ ليقسمها على مساكين تُنبكت. وأقام لمساكين تنبكت جنائناً فيها ثلاثون عبداً اسمه جنان المساكين".^{٢٠٢} ومن الأخبار أنّه أُتيَ بخمسمائة عبْد؛ فجاء تاجرٌ ثريٌّ يُساومُهُ فيهم. قال: "يا أسكي هؤلاء الخدام هم من أرزاقِي، بعْهُم لي وأنا أشتريهم، وهم

(٢٠٢) تاريخ الفتاش، ص ١١٥.

خمسمائة بخمسة آلاف مثاقيل تبراً. فقال: والله لا أبيعهم إلا للخالق تعالى لا للمخلوق، وأشتري بهم من الله الجنة، ولي من العبيد عبد برماوي الأصل الذي هو "مَسَ كل الله"، اشترى الجنة بألف صنون، فكيف أنا بذنوبي الكثيرة؟^{٢٠٣} ويُجمل محمود كعت وصف هذا السلطان بقوله: "وإن لداود قصصاً في الإحسان، وقد تركنا منها الكثير خوف التطويل والإطباب".^{٢٠٤} وقبل ذلك، فإن قصص جود أسكيا الحاج محمد بن أبي بكر في مصر وفي أرض الحرمين الشريفين أثناء حجته الشهيرة، قصص سارت بها الركبان.. "تصدق على فقراء الحرمين بمائة ألف دينار ذهباً، واشترى بمثلها جناناً وبيوتاً وحبسها على الفقراء والعلماء والمساكين".^{٢٠٥} ويبدو أن الوعي التكافلي كان عاليًا في المجتمع المسلم في بلاد السودان، وإن لم تتوفر المصادر التاريخية الدقيقة في رصد ذلك، ومما يستأنس به في هذا المقام ما يروى أن بناء مسجد سنكري الذي غدا جامعة إسلامية فذة آنذاك، كان على نفقة امرأة في تمبكتو ثرية لها في أفعال البر أخبار سائرة.^{٢٠٦} كما يستأنس هنا بقصة العبد المملوك السالفة الذكر،

(٢٠٣) نفسه. والعبد المذكور "مَسَ كل الله" (معناه: الله مقدر كل شيء)، كان قد تصدق على الفقراء والمساكين بجميع حصاد مزرعته التي يقال إنه كان يقضي ثلاثة أيام يجول فيها، وكان محصولها ألف صنية (حوالي ٢٠٠ طن)، حتى غار منه سيده الأسكيا.

(٢٠٤) المصدر السابق، ص ١١٥.

(٢٠٥) المصدر السابق، ص ١٦.

(٢٠٦) السعدي، تاريخ السودان، ص ٦٢.

في دلالتها -أولاً- على مدى الثراء الذي كان يتمتع به الأفراد بمختلف طبقاتهم في ظلّ دولة مالي، وفي دلالتها -ثانياً- على مستوى الوعي التكافليّ لدى الأفراد أيضاً.

رابعاً : رمضان وتقاليدهِ السّلميّة

إنّ قراءة عجلي في الدّيوان الرّمضاني في تاريخ أفريقيا، بأبعاده الرّوحية والاجتماعيّة والتّربوية المتعدّدة، توضّح لنا دور هذا الشّهر في تحقيق وظيفة الانسجام داخل المجتمع الإسلامي، وفي زرع روح المحبّة والسّلام والوئام بين المجتمع المسلم والمجموعات الأخرى غير المسلمة. ويظهر ذلك في مظهرين اثنين:

أ - عنصر الانبهار: بالنّظر في التّجربة الدّينية الأفريقية، فإنّ الصّوم -في حدّ ذاته- كان مظهرًا دينيًا طريفاً لدى المجتمعات الأفريقية القديمة؛ إذ أنّ الحضارة الدّينيّة في أفريقيا لم ترقّ إلى شعيرة الصّوم، بل غاية ما في الأديان الأفريقيّة الوثنيّة تقديس قبيلة لحيوان معيّن، وامتناع أفراد تلك القبيلة عن أكل لحم ذلك الصّنف من الحيوانات، ممّا يُعرّف بعقيدة "الطّوطمة" (totem). أما الامتناع عن جميع المفطرات، فلم يُعرف إلا بمجيء الإسلام. وعلى ذلك، فإنّ الصّوم كان شعيرةً انبهر بها الأفارقة؛ إذ وجدوا فيها تجربة إيمانيّة

مفعمة، تعجز خبراتهم الدينية المتوارثة عن تفسيرها، ذلك لخلوّ هذه الشَّعيرة من المظهر الماديّ الملموس الذي هو السَّمة الغالبة في الأديان الوثنيّة. إنّ هذه النُّقطة بالذات، أي الانبهار بالصَّوم، ما وظَّفه المسلمون الأفارقة الأوائل مدخلاً من المداخل الاجتماعيّة للتأثير في جيرانهم، واستمالة قلوب أولئك إلى رسالة الإسلام السَّمحة، ومدّ جسور السَّلام إليهم.

ب - عنصر التَّقديس: إنّ أوّل مظهر من مظاهر تأثير رمضان في الوَسَط الإسلاميّ في أفريقيا، يظهر في تعظيم المسلمين أنفسهم لهذا الشَّهر أيّما تعظيم؛ إذ يحرم فيه كلُّ ما يُعدُّ إزعاجاً للسَّلام، أو انتهاكاً لحرمة رمضان.

يبدأ هذا التَّقديس بالحفاظ على جوِّ روحانيٍّ تامٍّ؛ إذ يبتعدُ المسلمون عن كلّ ما يُعدُّ لغواً، كسرّد الحكايات الشَّعبية ليالي رمضان؛ لأنّها تُصاحب بإنشاد الأغاني الجماعيّة، والمواقف التَّمثيليّة، والإحجامُ عن الرَّقصات الشَّعبية التي لا بأس بها عادةً، وتفادي الخصومات والمشاجرات. ومن امتدادات هذه العادة المباركة في معظم بلدان غرب أفريقيا الحديثة مثل: مالي، وغينيا، وغامبيا، والسَّنگال، وبعض ولايات نيجيريا ذات الأغلبية المسلمة، إغلاق جميع المرافق، والحانات، ونوادي

اللَّيْل فِي جَمِيعِ أَرْجَاءِ الدَّوْلَةِ أَوْ الْوَلَايَةِ خِلَالَ شَهْرِ رَمَضَانَ بِأَمْرِ
رِئَاسِي صَارِمٍ.^{٢٠٧}

من صُور هذا التَّقْدِيسِ أَيْضًا إِعْلَانُ الْهَدَنَةِ فِي رَمَضَانَ، وَإِحْجَامُ
الْقَوَادِ عَنِ الْحَرْبِ خِلَالَ رَمَضَانَ، مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْقَائِدَ الْإِمْبَرَاطُورَ
سِيكُو وَآتَارَا (ت ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م)، الَّذِي اعْتَنَقَ الْإِسْلَامَ،
وَحَكَمَ فِي مَنَاطِقٍ مَا يُعْرَفُ الْيَوْمَ بِشِمَالِيَّ كُوت دِيفُورَ، وَجَنُوبِيَّ
بُورْكِينَا فَاسُو، كَانَ يَسْرَحُ الْجُنُودَ فِي رَمَضَانَ، وَيَقِيمُ مَهْرَجَانًا شَعْبِيًّا
كَبِيرًا يَعْقِدُ فِيهَا زَوَاجًا جَمَاعِيًّا لِلْجُنُودِ عَلَى بَنَاتِ الْمَمْلَكَةِ الْبَالِغَاتِ.^{٢٠٨}
وَكَذَلِكَ كَانَ يَفْعَلُ الْقَائِدُ الْإِمَامُ الْمُجَاهِدُ سَامُورِي تُورِي
(ت ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، وَيَجْزِلُ الْعَطَايَا الْعَيْنِيَّةَ لْجُنُودِهِ أَثْنَاءَ عِيدِ
الْفِطْرِ؛ حَتَّى غَدَا اسْمُ هَذَا الْعِيدِ لَدَى قِبَائِلِ الْمَادِينِغِ بِـ "عِيدِ الْوَدْعِ"
(*koron sali*).^{٢٠٩} إِيْشَارَةٌ إِلَى أَصْدَافِ الْوَدْعِ الَّتِي كَانَتْ تُمَثِّلُ الْعَمَلَةَ
الْمُتَدَاوِلَةَ آنَ ذَاكَ. وَقَبْلَ ذَلِكَ، يُحَدِّثُنَا ابْنُ بَطُوطَةَ، عَنْ كَرَمِ الْمَلِكِ مَانَسَا
سُلَيْمَانَ وَسَخَائِهِ لَيْلَةَ السَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ (لَيْلَةُ الْقَدْرِ) قَائِلًا: "فَأَمَرَ لِي
عِنْدَ ذَلِكَ بَدَارٌ أَنْزَلَ بِهِ، وَنَفَقَةٌ تَجْرَى عَلَيَّ، ثُمَّ فَرَّقَ عَلَى الْقَاضِي
وَالْخَطِيبِ وَالْفُقَهَاءِ مَالًا، لَيْلَةَ سَبْعٍ وَعِشْرِينَ مِنْ رَمَضَانَ، يَسْمُونَهُ

(207) Louis Brenner, *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, (London: Hurst & Co. 1993), p.72.

(208) Launay Robert, *Beyond the Stream: Islam in West African Town*, (CA: California University Press, 1992).

(209) J. R. Willis, *Studies in West African Islamic History*, p.268.

الزَّكَاةَ، وأعطاني معهم ثلاثة وثلاثين مثقالاً وثلاثاً، وأحسنَ إليَّ عند سفري بمائة مثقال ذهباً".^{٢١٠}

والأمر نفسه، لدى سلطان كياك وفي تعامله مع الفقهاء بمدينة "كُنْجور" العلميَّة، حيث يزور السُّلطان "علماءها وقاضيهـا في شهر رمضان من كلِّ عام على عادتهم القديمة بصدقاته وهداياه ويفرِّقها عليهم".^{٢١١} علماً بأنَّ هذا التَّقليد ما زال موجوداً إلى الآن في حرص أصحاب اليسار على حضور مجالس الذِّكر والوعظ يوم السَّابع والعشرين، وفي مجالس رمضان، وإغداقهم العطايا على الوعاظ والعلماء، والمساكين الحاضرين.

كذلك يحدِّثنا ابن بطوطة عن احترام طائفة من البربر لرمضان على ما فيهم من طباع مخالفة للروح الإسلاميَّة، يقول: "وسرنا من هناك عشرة أيَّام، ووصلنا إلى بلاد هكار، وهم طائفة من البربر ملثمون، لا خيرَ عندهم، ولقينا أحد كبرائهم، فحبس القافلة حتَّى غرَموا له أثواباً وسواها، وكان وصولنا إلى بلادهم في شهر رمضان، وهم لا يغيرون فيه، ولا يعترضون القوافلَ، وإذا وَجد سُرَّاقُها المتاعَ بالطَّرِيق في رمضان، لم يعرضوا له، وكذلك جميعٌ من هذه الطَّرِيق من البربر".^{٢١٢}

(٢١٠) تحفة النظر، ج٢/١٩٥.

(٢١١) تاريخ الفتاش، مصدر سابق، ص ١٨٠.

(٢١٢) تحفة النظر، ج٢/٢٠٦.

على مستوى العلاقات الفردية والأسرية، فإنَّ رمضان فرصة لحلِّ الخلافات الفردية والأسرية؛ فلا وَجَهَ لبقاء المرأة في دار ذويها لأيِّ خلاف -مهما كان- إلاَّ أن تكون مطلَّقة. ويُدعى الرَّجل الذي يدخل عليه رمضان وزوجته غائبة لدى الهوسا، بـ"غُوارو" (gwauro)، أو المرأة المطلَّقة (gwaauruwa)، وهي كلمة ازدراء. كذلك، لا وَجَهَ لسفر المرأة المتزوَّجة أبداً خلال هذا الشَّهر، وإذا كانت مسافرة، فإنَّ رمضان لا يحلُّ إلا وهي في بيت الزوجية.^{٢١٣}

يتبيَّن من تلك الاعتقادات والعادات الخاصَّة برمضان في المجتمع الأفريقيِّ القديم، (والحديث أيضًا في بعض الأحيان)، أنَّها داعمَةٌ لثقافة السَّلام والمحبة والتَّآزر. بالإضافة إلى أثر زكاة الفطر في المواساة وتأليف قلوب فقراء المسلمين، ومنع كلِّ ما يزعجُ التَّنافر بين الطبقة الغنيَّة والطبقة الفقيرة.

خامساً: الحجُّ وأبعاده السَّلمية

يُعَدُّ الحجُّ -مثل غيره من شعائر الإسلام- عاملاً من عوامل تعزيز الرُّوح السَّلمية، والوعي الاجتماعيِّ في المجتمعات الأفريقية سواءً في الوسط المسلم أم في علاقات المسلمين بغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى. ويتبيَّن ذلك في المظاهر الآتية:

(213) Ahmed S. Bangura, *Islam and the West African Novel*, (London: Lynne Rienner, 2000), p.116. See also: Marcellina Ulunma, *Ethnic and Cultural Diversity in Nigeria*, (African World Press, 1996), p.42.

- أولاً: الحجُّ والانفتاح الفكري والعلمي.
ثانياً: الحجُّ وتحسين العلاقات الفردية والاجتماعية.
ثالثاً: المواقيت الزمانية والبعد السلمي.
رابعاً: المواقيت المكانية والبعد السلمي.

(أ): الحجُّ والانفتاح الفكري والعلمي

إذا كان من المسلم به أنَّ الإنسان كلما ازدادت معرفته وخبرته بالثقافات الأخرى، كان ذلك أدعى إلى انفتاحه العقلي والثقافي، ومن ثمَّ تقبُّله للاختلافات الفكرية والثقافية، فإنَّ رحلات الحجِّ كانت وسيلةً ممتازةً بهذا الصدد؛ إذ حققت تواصلاً نشطاً لحجاج أفريقيا مع غيرهم من مسلمي العالم وشعوبه، وقد كان لبعد الشُّقة بين أرض الحرمين الشريفين وبلاد السودان أثره الإيجابي أيضاً في تعزيز خبرة الحاجِّ بالشُّعوب القاطنة على امتداد طُرُق الحجِّ.

ولعلَّ ذلك يتجلَّى -أوَّل ما يتجلَّى- في قصَّة قيام الحركة المرابطية بقيادة عبد الله ياسين، حين التقى زعيمُ جدالة يحيى بن إبراهيم الجدالي في طريق حجِّه بالفقيه أبي عمران الفاسي (ت ٤٣٠هـ)، بالقيروان، وسأله الفقيه عن بلاده، وعن مذهب أهلها، وعادات النَّاس وتقاليدهم؛ فوجد عندهم سطحيةً في الفقه، وجهلاً بأُسُس الشريعة، وبعدها طلب الجدالي إمداده بعالمٍ يفقه قومه، وأسفر اللقاء

بينه وبين عبد الله بن ياسين عن حركةٍ دعويّةٍ عُرِفَتْ بحركة "المرابطين" كان لها إسهامٌ كبيرٌ في نشر الإسلام في غرب أفريقيا.^{٢١٤} وفي المصادر التّاريخيّة مواقفٌ تدلُّ على قوّة رحلة الحجّ في إحداث نقلة نوعيّة في تطوير نفسيّة الحجاج، وتوسيع مداركهم عن العالم من حولهم، ومن ثمّ نقل الخبرات التي تعلّموها في هذه الرّحلة الفريدة إلى مجتمعاتهم بعد عودتهم من الحجّ. كما أنّها أحدثت وحدة فكريّة وسياسيّة بين بلاد السّودان وسائر بلاد العالم الإسلاميّ.

فعلى الصّعيد الثّقافي، انتعشت العلاقات الثّقافيّة والعلميّة بين بلاد السّودان وبلاد المغرب وتونس ومصر والحجاز؛ لأنّ الحجاج كانوا يتعلّمون على مشايخ تلك الحواضر، ويحرصون على المجاورة بالحرّمين الشّريّفين سنين عدداً قبل أن يعودوا إلى بلاد السّودان. وبهذا الصّد عُرِفَ علماء أجلاء في تلك الحواضر الإسلاميّة ممن كانوا أساتذة الكثيرين من علماء أفريقيا، ومن أولئك الأساتذة: الشّيخ أبو الحسن السندي بالمدينة المنورة (ت ١١٣٨هـ / ١٧٢٦م)، والشّيخ ناصر الدين اللقاني بالأزهر الشريف (ت ٩٥٨هـ / ١٥٥١م)، وأبو الفاضل مرتضى الحسيني الواسطي (ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م)، وكان من تلامذته الشّيخ جبريل بن عمر أستاذ الشّيخ عثمان دان فوديو.

(٢١٤) البكري، عبد الله بن عبد العزيز أبو عبيد. المسالك والممالك، ص ١٤٣٢.

٢١٥ وعلى أيدي أولئك تلقى الكثير من علماء غرب أفريقيا
أسانيد الحديث النبوي الصحيحة، وحازوا الإجازات العلمية
القوية. ٢١٦

وعلى المستوى الشعبي، فإنَّ حكايات الحجاج عن رحلاتهم
ومشاهداتهم الحجاجية كانت عنصرًا جوهريًا في تشكيل ثقافة عالميّة
لدى شعوب بلاد السودان، وتوسيع آفاقهم المعرفيّة بالاستماع إلى
الحجاج الذين كانوا لا يفتأون يسردون على النَّاس أقاصيص
رحلاتهم ومشاهداتهم عن الشُّعوب منذ خُرُوجِهِمْ إلى رجوعهم.
هذا بالإضافة إلى العلماء الذين دوَّنوا رحلاتهم وضمَّنوها الكثير من
الأحاديث والأخبار المشوِّقة إلى بلاد المشرق، وأخبار علمائها
وسلاطينها ومعالمها الكثيرة. ومن أشهر العلماء الذين دوَّنوا رحلاتهم
وسارت في بلاد غرب أفريقيا: الحاج إبراهيم عبد الله المعروف بابن
الحاج، ولد (٧١٣هـ / ١٣١٤م). يقول عنه صاحب "نيل الابتهاج"
في ترجمته: "شَرَّقَ عام سبعة وثلاثين (وسبعمئة)، وحجَّ وتطوَّفَ،
وقيَّد واستكثر، ودوَّن رحلة، ناهيك بها طرفة". ٢١٧ ومنهم الشَّيخ
الحاج علي بن محمد بن الطالب البرتلي (ت ١٠٩٤هـ / ١٦٨٣م)

(٢١٥) غلادنت، شيخو أحمد سعيد. حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، (الرياض:
شركة العبيكان، ١٩٩٣)، ص ٢٤٧.

(216) Naqar, Umar. *The Pilgrimage Tradition in West Africa*,
(Khartoum: Khartoum Univ. Press, 1972), p.128

(٢١٧) التمبكني، أحمد بابا. نيل الابتهاج بتطريز الديقاج، إشراف: عبد الحميد
الهرامة، (طرابلس ليبيا: كلية الدعوة الإسلامية، ١٣٩٨هـ / ١٩٨٩)، ٤٦/١.

الذي.. "زار سيّد ولد آدم محمد (ﷺ) والشيخين، وزار بالبقيع عثمان ومن معه من الصّحابة (رضي الله عنهم) وزار بمصر عقبة الصحابي، وقيدّ زيارته في طريقه إلى الحج، نفعا الله به آمين".^{٢١٨} وعن الشيخ الحاج البشير بن الحاج أبي بكر البرتلي (ت ١٢١٤هـ) يقول صاحب ترجمته: "حجّ عام أربعة ومائتين وألف، وزار، له رحلة يذكر فيها مراحل طريق الحج من بلاد توات إلى الحرمين، ولقي العلماء والصّالحين، ولقي الشريف المرتضى بمصر وأجازه".^{٢١٩} والعالم الحاج أحمد المصطفى بن طوير الجنة، حجّ بين (١٢٥٠-١٢٥٤هـ)، والشيخ محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي (ت ١٣٣٠هـ) في كتابه "الرحلة الحجازيّة". بالإضافة إلى رحلات حديثة أقلّ ذيوغاً من السّابقة دونّها الكتاب مشافهةً عن أصحابها منها: كتاب "روايات رحلة حج بمكة لعالم فولاني (١٢٠٨هـ/ ١٧٩٤م)"، وهو مخطوط.^{٢٢٠} وكتاب "روايات شخصيّة لرحلة حج إلى مكة والمدينة (١٢٧٤هـ/ ١٨٥٤م)"، وكتاب "حج عالم سوداني ١٩٣٠م". ومن أحدث الرّحلات المرويّة بين القوّالين في الأدب الشعبي رحلة الشيخ الحاج عمر بن سعيد تال (١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م)، حجّ والتقى بالشيخ

(٢١٨) البرتلي، أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الولاتي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق محمد الكتاني، ومحمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١)، ص ١٩٩.

(٢١٩) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢٢٠) سجله المستشرق الفرنسي بول مارثي.

محمد الغالي بمكة وأخذ عنه،^{٢٢١} ومن الكتب التي دوّنت تاريخ الشيخ، وروّجت لكراماته في الحج كتاب: "الدّرْع والمِغْفَر في الرّد عن الشيخ عمر" لأحمد بن محمد العلوي الشنقيطي، وكتاب "مناقب الشيخ عمر لابن حبيب الشنقيطي"، وكتاب "روض شمائل أهل الحقيقة في التعريف بأخبار / (بأكابر) أهل الطريقة" للعالم محمد بن محم العلوي.^{٢٢٢} ويتجلّى من هذه القائمة المستفيضة في الرّحلات الحجّية المكتوبة، أنّها كانت نُقْلَةً ثقافيّة في المجتمع المسلم الأفريقيّ في بلاد السّودان؛ لأنّها خرجت عن نطاق القصص القديمة سواء القصص الصّحيحة أم الإسرَائِيَّات، أم القصص الشّعبيّة الخرافيّة، إلى نطاق القصص الحيّة الآنيّة المروية على ألسنة شيوخها وأبطالها الماثلين أمام الجمهور، وأحداث جرت في أرض الحرمين الشّرفيّين أو في بلاد أخرى، لم يكن للعامة الاطلاع عليها لولا رواية هؤلاء الحجّاج لتلك الأحداث.

على ذلك، كان الحجّاج يمثّلون طليعة مثقّفة في المجتمعات الأفريقيّة ليس في الجانب العلميّ الذي تفوّقوا فيه فحسب، وإنّما في الانفتاح الفكريّ على العالم الخارجيّ بأحداثه ومذاهبه وشُعبه. وفي

(٢٢١) محمد الغالي بوطالب الفاسي (ت ١٢٤٤هـ)، من أكابر تلامذة الشيخ أحمد التيجاني، رحل إلى المشرق، وجاور بالحرمين، وأخذ عن علمائها، لقيه الحاج عمر الفتوي بالمدينة المنورة وأخذ عنه. (رماح حزب الرحيم، ١/ ١٨١).

(222) Tyam. Muhamad Aliou, *La Vie d'El-Hadj Omar, Qacia en Poular*, (Paris : 1935). Delafosse, (Bulletin Com. D'Etude Historique Sc. AOF, 1916).

العصر الحديث اصطدم بعض الرّحالة الأوربيّين بنماذج من أولئك الحجاج في مناطق في أفريقيا، وفوجئوا بالمستوى العلميّ والثّقافيّ العالي لدى أولئك، ومن المواقف في ذلك ما وقع للرّحالة الألمانيّ بارث حين وجد إسطرلاباً وأجزاء مترجمة من كتاب أرسطو وأفلاطون مع شيخ اسمه فأكّي (=فقيه) سامبو بمدينة ماسينيا عاصمة باجيرمي، جاء بها الشّيخ من الحجّ، بعد أن درس بالأزهر. يقول الرّحالة عن الشّيخ: "كان رجلاً فهّامة... ولن أنس أبداً السّاعات السّعيدة التي قضيتها في الحديث العلميّ العميق معه.. وقد علّمني الكثير".^{٢٢٣} ومن الطّريف أنّ بارث حين ادّعى الإسلام، وتخفّى في زيّ تركي في تمبكتو، افتضح أمره، حين خاطبهُ أحد المشايخ الحجاج بالتركيّة.^{٢٢٤}

على الصّعيد السّياسي، فإنّ الإصلاحات السّياسيّة الكبرى في أفريقيا، ترجع في معظمها إلى رحلات الحجّ الأولى، ومما يستحسن ذكره بهذا الصّد من آثار الحجّ السّياسيّة المباشرة ما أعقب حجّ الملك الأسكيا الحاج محمد (عام ٩٠١-٩٠٢هـ/١٤٩٦-١٤٩٧م)؛ إذ تجاوزت تلك الرّحلة أبعادها الدّينية، واحتوت مضامين سياسيّة واسعة النطاق في ربط غرب أفريقيا سياسيّاً بالشرق العربي، ودخول الدّولتين: العباسيّة ودولة صونغاي في تحالفٍ جعلت من الخلافة

(223) H. Barth, *Travels* (1965), II, p.506.

(224) Saul, Mahir. "Islam and West African Anthropology", *Africa Today*, 53.1, (2006): 3-33.

الإسلاميّة على نحو من الاتّساع ممّا يجوز أن يُوصَف بأنّه امتدّ "من الجزيرة إلى الأطلسي"؛ إذ اجتمع بشريف مكة، فنصبه الشّريف إماماً على السّودان الغربي، وألبسه العمامة الخضراء، وحاز الأسكيا بذلك لقب "الإمام العادل أبي اليتامى والأرامل والمساكين والضّعفاء وملجأ العلماء". ولا شكّ أن هذا الاستخلاف للأسكيا من قبل شريف مكة كان نقلةً مميّزةً في السياسة الدّاخلية لحكم الأسكيا حيث بثّ الدعاة في أرجاء مملكته لإلقاء الخطب، والدعاء للخليفة العباسيّ. كما أنّه -تأكيداً لصفة الاستخلاف- جرى على منهاج الخليفة العباسيّ، وتشبّه به في الإدارة والملبس، وتبنّى العادات والأعراف العربيّة في معظم مناشط حياته، وحُكم رعيّته^{٢٢٥}. وحرصاً في الإبقاء على جسور التّواصل ممدودةً بينه وبين الدّولة العباسيّة بالأراضي المقدسة، فإنّ الأسكيا قد استقدم شرفاء من المشرق، وأسند إليهم شؤون الدّولة الدّينية، وكان أشهر أولئك الوافدين عليه ابن أخ الشّريف مولاي الصقلي الذي وفد على الأسكيا في تمبكتو، وكان لأولئك الوافدين أثرٌ بالغٌ في إذكاء الحركة العلميّة، والإبقاء على التّواصل الفكريّ بين الحجاز والسّودان الغربي.

وما جرى لسلطان مالي من تحالفٍ مع الخلافة المركزيّة، سبق مثله لمؤسّس الخلافة البورنويّة الحاج ماي علي جاجي (حكم ٨٧٠ -

(٢٢٥) الغربي، محمد. بداية الحكم المغربي في السّودان الغربي، (العراق: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢)، ص ١٠٩ وما بعدها.

٩٠٢هـ/١٤٦٥-١٤٩٧م) حين حج بيت الله، واتصل بالخليفة العباسي عبد العزيز بن يعقوب (عام ٨٨٩هـ/١٤٨٤م) فعينه ذاك "خليفة التكرور"، ومنذئذ لقب سلاطين كانم وبرنو بالخلفاء. وقد أكسب هذا الإجراء الدولة البرنوية اعترافاً كاملاً لدى ممالك أفريقيا وعلماؤها، وأصبحت عاصمة الخلافة (برنو) مركزاً إسلامياً مشهوراً.^{٢٢٦} وكانت تلك الرحلة حلقة في سلسلة طويلة من الرحلات الحجية الملوكة في بلاد الهوسا مثل رحلة الملك ماي هومي بن عبد الجليل الذي قاد قافلة كبيرة إلى الحج (عام ٥٠٢هـ/١١٠٨م). ورحلة ابنه ماي دُونْما هومي الذي أدى فريضة الحج أربع مرّات، ولقي حتفه في آخرها غرقاً في البحر الأحمر. والملك ماي علي الطاهر الذي حج أربع مرّات.^{٢٢٧}

وهناك شواهد حديثة كثيرة من الحجاج الذين أحدثوا إصلاحات اجتماعية وثقافية وسياسية ملموسة في مجتمعاتهم بغرب أفريقيا، كالحاج عمر دالي بابا في حوض السنغال الذي رجع من الحج بعد مكث بأرض الحرمين زهاء ثمانية عشر عاماً (١٩٢٢-١٩٤٠م)؛ وأحدث تحسناً في الفقه الأسري والأحوال الشخصية في المنطقة، حيث استفاد من الأعراف والعادات في بلاد الحرمين.

(226) See: Barkindo B. M, "Kanem-Bornu: Its Relations with the Mediterranean Sea", Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century, (University of California Press, 1992), p492.

(227) See: Naqar, *The Pilgrimage Tradition in West Africa*, p.26.

ويرجع الفضل إلى المسلمين في تأسيس الحركة التَّعليميَّة في منطقة كومبي سيري (Kumbisiri) في بوركينا فاسو الحاليَّة على يد الحاج سليمان دِيرَا، والحاج مَادُو سَانْفُو.^{٢٢٨} كما يرجع إسلامُ قرى ومدن بأجمعها إلى بعض الحجاج، أمثال الشَّيخ الحاج Tennoaga في منطقة كومبي سيري أيضًا (عام ١٩٥٠ م).^{٢٢٩} والشَّيخ الحاج محمود كراتَّاو من قبائل كانتوسي في حوض نهر الفولتا، التقى بعد حجِّه بالشَّيخ القادريَّ عبد الرَّحيم في سوريا؛ فشجَّعه على الدَّعوة وإحداث إصلاح دينيٍّ لدى عودته، وقد وُقِّق الشَّيخ في ذلك ببلدة (وَا، Wa).^{٢٣٠} والحاج تيموكو كَمَغَاتِي في مدينة بواكي (كوت ديفوار)، والحاج كابني كابا، والحاج محمد فودي في غينيا.. وأسماء الحجاج مستفيضة في هذا المجال.

هذا، وقد فطنت القوى الاستعماريَّة (الفرنسيَّة والإنجليزيَّة)، منذ دخولها إلى أفريقيا، إلى مكانة شعيرة الحجِّ في شحذ الوعي الثقافي في المجتمع الإسلامي، وإلى مكانة الحرمين الشَّريفيْن في النُّفوس؛ فوضع المستعمرون رقابةً شديدةً على تحرُّكات الحجاج الأوائل، وخصَّص حُكَّامهم دفاتر لهم في تقاريراتهم عن المسلمين في المستعمرات. ففي تقرير عن محافظة سَتَانْدُوغو (Satandougou) في

(228) M. Chailley et Autres, *Notes et Etudes sur l'Islam en Afrique Noire*, (Paris : CHE sur l'Afrique et l'Asie Modernes, 1962), p.97.

(229) Ibid. p.101.

(230) Robert Launey. *Beyond the Stream*, p.83.

السُّودان الغربي. يقول الحاكم الفرنسي: "وقد لاحظتُ أنَّ أداء الحُجَّ يضيفي على الحاج احتراماً وقدسِيَّةً، وعندما يكون الحاج إنساناً طموحاً، فإنَّ الحُجَّ يجعل منه إنساناً متمرداً مهيباً، وتلك حال المعلم فودي إسماعيلاً تُونكارا في كوساني (Koussani) في محافظة كاي، الذي دعا إلى إعلان حربٍ مقدَّسة بعد رجوعه من مكَّة".^{٢٣١} وقد أُلقي القبض على المذكور عام ١٩١٩م. وحذَّر السكرتير البريطاني حكومته عن الحاج ألفا هاشم (ت ١٣٤٩هـ)، والحاج محمد بونو بأرض الهوسا.^{٢٣٢} وأرسلت الحكومة الاستعماريَّة الفرنسيَّة عيوناً إلى الحُجَّ؛ لمراقبة نشاط ألفا هاشم الذي كان من أقطاب وقادة حركة الشَّيخ عمر بن سعيد تال الجهاديَّة، استقرَّ بالمدينة مجاوراً، وكان يُشرف على حُجَّاج بلاد غرب أفريقيا.^{٢٣٣}

وعلى ذلك، فقد رأى الاستعمار أن يراقب طُرُق الحُجَّ خاصَّة الطرق العابرة بأراضي المهديَّة بالسُّودان، وعيَّنت الحكومة البريطانيَّة الحاكم ليتهم (G. J. Lethem) عام (١٩٢٥م)، لدراسة تحرُّكات الحُجَّاج على امتداد الطرق المؤدِّيَّة إلى الحجاز، فكتب تقريراً أوصى فيه بضرورة التنسيق مع

(231) Marty, Paul, *Etudes sur l'Islam et les Tribues du Soudan*, IV, p.28-29.

(232) Marty, Paul. *Etudes sur l'Islam en Cote d'Ivoire*, (Paris : Ernest LeRoux, 1922), p.486-7 ; and : Robert Launay, *Beyond the Stream*, (USA : University of California Press, 1992), p.60.

(233) Ibid.

القوات الفرنسيّة، وتوجيه الحجاج إلى الطريق البحريّ في المحيط الأطلسي.^{٢٣٤}

(ب): الحجُّ وتحسين العلاقات الفرديّة والاجتماعيّة

ينبع مفعول الحجّ السّلمي في تحسين علاقات الأفراد بعضهم ببعض عن المعتقدات السّائدة بين العامّة حول شعيرة الحجّ، وهي معتقداتٌ ناشئةٌ بدورها - عن القصص والروايات والأقوال الدّائرة على ألسنة الدّعاة والوعاظ المحلّيين، رغبةً في حمل النّاس على التّسامح، والتّعاون، وحسن المعاشرة. ومن تلك المعتقدات:

(١) - إرضاء الخُصوم قبل الخروج للحج

من المعتقدات عن الحجّ، أنّ الحجّ لا يُقبَل من صاحبه وبينه وبين أحد من النّاس شقاقٌ وشحناء، سواء أكان على حقٍّ أم مخطئاً، فلا بدّ إذن لمن يريد الخروج للحجّ، أن يسترضي خصمَه بالذهاب إليه بنفسه، أو في زمرة من إخوانه المسلمين، والاعتذار له. ويَتَوَجَّ هذا الاسترضاء الفرديّ بآخر جماعي، يقوم به "المبلّغ الشّعبي"، أو المؤدّن في المسجد بعد الصّلاة، يعتذر فيه باسم الحاج إلى المسلمين عن كلّ إساءة، وينشدُ كلّ مَنْ كانت له مظلمةٌ عند الحاج، أن يذكره بها. وفي المجتمعات

(234) Janice Patricia Boddy. *Civilizing Women: British Crusades in Colonial Sudan*, p170.

الرَّيْفِيَّة، ينبغي على الحاج أن يدور على البيوتات دارًا بعد أخرى، ويعتذر إلى أصحابها، ويطمئن على رضاهم عنه. والظاهر أن هذا المعتقد، وإن لم يكن له دليل مباشر في نصوص الكتاب والسنة، فإنه نابع عن قِيم روحية وأخلاقية أصيلة في الإسلام، وفي الحديث النبوي عن أبي هريرة (رضي الله عنه):
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: "تُفْتَحُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَيَوْمَ الْخَمِيسِ، فَيُغْفَرُ لِكُلِّ عَبْدٍ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا إِلَّا رَجُلًا كَانَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَخِيهِ شَحْنَاءُ؛ فَيُقَالُ: أَنْظِرُوا هَذَيْنِ حَتَّى يَصْطَلِحَا. أَنْظِرُوا هَذَيْنِ حَتَّى يَصْطَلِحَا. أَنْظِرُوا هَذَيْنِ حَتَّى يَصْطَلِحَا".^{٢٣٥}

(٢) - الدُّعَاءُ لِلْعَدُوِّ قَبْلَ النَّفْسِ وَالْأَهْلِ وَالْوَلَدِ وَالصَّدِيقِ
 من المعتقدات أيضًا في غرب أفريقيا -بالذات- زعمهم أَنَّ دعاء الحاج في المشاعر المقدسة لَا يُسْتَجَابُ لَهُ اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا اسْتَهْلَهَا بِالْدُّعَاءِ لِأَعْدَائِهِ وَخَصُومِهِ بِالْخَيْرِ قَبْلَ أَنْ يَدْعُوَ لِنَفْسِهِ وَخَاصَّتِهِ وَذَوِيهِ. وفي هذا الاعتقاد قيمة تربوية كبيرة في حمل الحاج على تنقية قلبه وتصفيته من كل ضغن. كما أَنَّ فيه قيمة تأليفية كبرى لمن يعرف أَنَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَاجِّ ضَغِينَةٌ قَدِيمَةٌ، فهو لَا شَكَّ سَوْفَ يَسَارِعُ إِلَى

(٢٣٥) صحيح مسلم: باب النهي عن الشحناء والتهاجر، (ح: ٣٥).

الحاج لدى قدومه، ويحتفي به؛ لعلمه أَنَّ الحاجَّ قد خصَّه بدعاء في المشاعر المقدَّسة، فمن المحال أن يقطع الحاجُّ تلك المسافات الشَّاسعة، ويتكبَّد الصَّعاب، ويعرض نفسه للمعاطب في طرق الحجِّ، وينفق آخر فلس في جيبه للوصول إلى الأراضي المقدَّسة، ثم "يهدر" هذا العمل برفضه الدُّعاء لمن يخاصمه ويعاديه. ويُعزِّز بعض الأفراد دعاء الحاجِّ لغيره بدفع مبالغ من المال له يستعين بها في طريقه، وبدفع مبالغ أخرى له يتصدَّق بها باسمهم على فقراء الحرمين الشَّريفيْن. ولا شكَّ أَنَّ العلاقات الفرديَّة تقوى وتتوطَّد بين الحاجِّ وبين أولئك، إذا ما استجيبَتْ دعوته لمن طلب منه الدُّعاء له، أو التَّصدَّق باسمه.

(ج): المواقيت الزَّمانية والبُعد السَّلمي

حفاظاً على الرُّوح السَّلميَّة لشعيرة الحجِّ، وحرصاً على إعداد الجوِّ السَّلميِّ التَّام لهذه الشَّعيرة، فإنَّ الإسلام قد أقرَّ تعظيم الأشهر الحُرِّم التي كان العربُ في جاهليَّتهم يعظِّمونها، ويكفُّون فيها عن سفك الدِّماء، وإرهاب النَّاس. (*) أقرَّ الإسلامُ هذا التَّقليد في سياسته التَّسميَّة لمكارم الأخلاق؛ فأوجَب القرآن الكريم احترام الأشهر الحُرِّم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي

(*) سَمَّت قُرَيْشُ الحرب التي نشبتُ بينها وبين القبائل الأخرى بـ"حرب الفُجَار"؛ لأنَّها وقعت في الأشهر الحُرِّم، في انتهاك سافر لحُرمة تلك الأشهر.

كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿التوبة: ٣٦﴾. والأشهر الحرم أربعة، واحد فردٌ، وهو رجب، وثلاثة سرْدٌ، وهي: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم. وقد أكَّد النبي ﷺ على هذا التشريع الإلهي، وعلى حرمة تلك الأشهر، فسَمَّاها وعدَّدها في خطبة حجة الوداع.. قال: "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا..."^{٣٦}. ومن الحكم في حرمة هذه الأشهر المتواليات أن يَأْمَنَ الْحُجَّاجُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَارْتِدِينَ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ شَهْرًا قَبْلَ الْحَجِّ، وَصَادِرِينَ عَنْ مَكَّةَ شَهْرًا بَعْدَ الْحَجِّ.

إضافةً إلى تقرير هذا التقليد السلمي، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ قَدْ حَرَّمَ تَحْرِيمًا قَطْعِيًّا أَيَّ تَلَاعُبٍ بِهَذَا النِّظَامِ؛ فَحَرَّمَ إِقْحَامَ الْحُرْمَةِ مِنَ الْأَشْهُرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا إِلَى أَشْهُرٍ أُخْرَى كَمَا كَانَ دَأْبُ الْجَاهِلِيِّينَ فِيمَا يُعْرَفُ بـ "النَّسِيءِ"، فَكَانُوا يُؤَخِّرُونَ تَحْرِيمَ شَهْرِ الْمَحَرَّمِ مِثْلًا إِلَى شَهْرِ صَفَرٍ أَوْ مَا بَعْدَهُ، حِينَ يَدَاهُمُ الشَّهْرُ الْمَحَرَّمُ وَهُمْ فِي قِتَالٍ؛ فَجَاءَ النَّصُّ الْقَرَأَنِيُّ وَالنَّبَوِيُّ صَرِيحَيْنِ فِي شَجْبِ هَذَا التَّصَرُّفِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا

(٣٣٦) صحيح مسلم: باب حجة النبي ﷺ، (ح: ١٢١٨)، متفق عليه.

لِيُؤَاطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (التوبة: ٣٧). ثم إن هذا الإقحام - في حد ذاته - يهدد قاعدة الحج برمتها، ويفرغ تحريم الأشهر الحرم من محتواها الشرعي الإسلامي الذي حرمت الأشهر من أجله.

زيادة على ذلك، فقد أتت آية القلائد للنهي عن أي خرق للتقاليد السلمية الموضوعة؛ حرصاً على ضمان أمن الحجاج، وإجراء الشعائر المقدسة في مناخ نفسي سلمي، ينقطع فيه حجاج البيت إلى مولاهم، وقلوبهم فارغة من أي تهديد خارجي. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة، من الآية: ٢). (*)

تجدر الإشارة إلى أن هذه الحرمة لا تزول في المفهوم الإسلامي - إلا إذا انتهك ما هو أكبر منها، وحينئذ يوجب الإسلام التصدي للفتنة الكبرى، وإرجاع النظام إلى حاله.. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنِ

(*) القلائد: ما كان الناس يتقلدون به من لحاء شجر الحرم أمانة لأنفسهم، وكل ما علّق على أسنمة الهدى وأعناقها علامة على أنه لله سبحانه من نعل أو غيره. قيل إنها سنة إبراهيمية بقيت في الجاهلية، وأقرها الإسلام. (تفسير القرطبي، ٦/٤٠).

سَبِيلَ اللَّهِ وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَإِخْرَاجَ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ
وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ
إِنْ اسْتَطَاعُوا ﴿البقرة، من الآية: ٢١٧﴾. ويُجمع المفسرون على أن

هذه الآية نزلت في حادثة سرية عبد الله بن جحش حين قتل
المسلمون ابن الحضرمي في آخر يوم من رجب؛ فعاب عليهم
المشركون ذلك، وقالوا إنَّ محمداً وأصحابه يستحلون الشهر الحرام،
ويسفكون فيه الدَّم. واستنكر النبي (ﷺ) فعل عبد الله بن جحش
وأصحابه وقال: "ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام"، ووقف (ﷺ)
الغير والأسيرين اللذين أسروهما، وفوض أمره إلى الله؛ فنزلت آية
القتال ردّاً على المشركين، وتطبيقاً للمسلمين الذين وقع منهم هذا
الصنيع.^{٢٣٧} فصُدَّ النَّاسُ عن البيت الحرام، وإخراج مجاوريه من
بلدهم، وتهجيرهم القسري، هو الفتنة الكبرى؛ لأنَّ الأشهر الحرم لم
تحرم إلا بسبب ورود النَّاسِ إلى البيت الحرام، فإذا صُدُّوا عن البيت؛
فلا فائدة في هذا التشريع؛ لذلك تسقط حرمة الأشهر الحرم في ظلِّ
الصَّدِّ عن البيت الحرام. وفي ظلِّ عدم اعتراف غير المسلمين بحرمة
الأشهر الحرم، يقع على المسلمين -إذن- واجب حمل المتعسفين على
الإخلاء بين عباد الله وبين بيته الحرام. هذا والله أعلم.

(٢٣٧) يراجع: تفسير الطبري، ٣٥٩/٢.

وهب أن جميع الأمم والدُّول اعترفت بهذا الشَّريع الإسلاميِّ السَّلمي، فيما بينها وبين المسلمين، وفيما بين أنفسها. بل هب أن الدِّيانات المختلفة كانت فيها فتراتٌ سلميةٌ محرَّمةٌ مثل الإسلام؛ لضاقت بذلك فُرصُ الحُرُوب والتَّقَاتُل إلى حدِّ الانعدام، ولتحقَّق ما يصبو إليه المجتمع الإنسانيُّ في إيجاد عالمٍ مُسلم (non-violence world)، فالإسلام -وحده- قد شملت فترةٌ تشريعه السَّلمي أربعة أشهرٍ بثُلث العام. تُرى أفي ذلك دعوةٌ مُعلنةٌ لأهمِّ ديانَتين سَماويَّتين أُخريين لاقتسام الثُّلثين الباقيين؟

(د): المواقيت المكانية والبعد السَّلمي

إضافةً إلى المواقيت الزَّمانية، فقد حدَّ الشَّارعُ مناطق حول الحرم تُعرَف بحدود الحرم،^(*) يحظرُ فيها ارتكابُ أيِّ نوع من التَّصرُّفات التي تعدُّ "رَفَثًا" وتعدِّي على حرمة المكان المقدَّس،

(*) حدود الحرم: من جهة المدينة أربعة أو خمسة أميال مبدؤها من الكعبة وتنتهي بالتَّعيم، ومن جهة العراق ثمانية أميال وتنتهي بجبل المقطع، ومن جهة عرفة تسعة أو ثمانية أميال وتنتهي بعرفة من بطن نمرة، ومن جهة الجعرانة تسعة أميال وتنتهي إلى موضع يقال له "شعب آل عبد الله بن خالد"، ومن جهة جدة عشرة أميال تنتهي بالحديبية، ومن جهة اليمن تنتهي إلى مكان يسمى أضاه. أما الحرم المدني فحدوده: جبل عائر، وجبل عير، وحرَّة واقم، وليلى. ينظر: فقه العبادات على المذهب المالكي، للشيخ إبراهيم اليعقوبي الحسني، ١٤٠٥هـ، ج ١/٣٥٠.

فلا يُصَادُ صيد الحرم،^{٢٣٨} ولا تُقَطَّعُ شجره، ولا تُزَعَجُ حمامه... هذا ناهيك عن إرهاب ساكنيه، أو عكر صفوهم. وهذه الحرمة المكانية غير محدّدة بزمان، فهي حرمة دائمة. أمّا الحرمة الزمانيّة، فهي محدودة بالأشهر الأربعة، ولكنها في الوقت نفسه، غير محدّدة بمكان، فهي حرمة تشمل المعمورة كافّة، وهكذا تتكامل الحرمتان الزمانيّة والمكانيّة.

ويتأكّد هذا الحظر على المحرم خاصّة، فلا يحلّ للحاجّ إذا أحرم الصيّد، وإلاّ وجب عليه تكفيره حسب ما ورد في النصّ القرآنيّ القاطع في قوله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَبِعِزَّتِ اللَّهِ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (المائدة: ٩٥)، وإذا كان التشريع الإسلاميّ واسعاً رحيماً في العفو عمّا سلف، فإنّه -هنا- قد أوضح شناعة انتهاك حرمة الحرم بالوعيد بانتقام الله تعالى من العابثين المنتهكين للحرم. كما أنّه نصّ على تحكيم الحكّمين في تقرير الكفارة، حتى لا يبقى الحكم رهن الأهواء والاجتهادات الشخصيّة؛ فيلجأ المخالف إلى أخفّ

(٢٣٨) استثنى الفقهاء من ذلك الفواسق الخمس، وهي: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحدأة. فلا بأس في قتلها. بل إنّ قتل تلك الأصناف معزّز للمفهوم السّلميّ، وأمان أهل الحرم وراحتهم. (سنن ابن ماجه، ١٠٣١/٢).

الكفارات. بل لا بدَّ من حكم رادع يكون بمثابة تعزير عن معاودة الانتهاك، والاستهانة بالحرم.

من باب الأوَّلَى إذن، أن يكون سفكُ الدَّم البشريِّ ضمن حدود الحَرَم في غاية الشَّناعة والجُرْم عند الله. ويجب على المسلمين الدَّفَاع عن أنفسهم إذا ما اعتدَّى عليهم في الحرم (مكانًا وزمانًا)، وهذا الدَّفَاع -في حدِّ ذاته- داخلٌ في تعزيز حرمة الحرم؛ لأنَّه يهدفُ إلى الحدِّ من الدِّماء المسفوكة، ويكفُّ أيدي المعتدين عن التَّماذي في الانتهاك.

بالإجمال، فإنَّ كلَّ شعيرةٍ من شعائر الإسلام قد اكتنفت أبعادًا سلميةً واسعةً، تجاوزت الفرد إلى المجتمع، وتجاوزت الطائفة المسلمة إلى سواها من غير المؤمنين بعقيدة الإسلام ورسالته؛ فكانت مصدرَ تناغمٍ وتألف، ومحورًا جامعًا في المجتمعات الأفريقية، تفيًا لظلاله المسلم وغير المسلم على السَّواء. وكان هذا البُعد التَّأليفيُّ أكثر تأكيدًا في شعيرتي الحجِّ والزَّكاة أو الصَّدقات التَّطوُّعية في توطيد العلاقات الودية بين المسلمين وغيرهم.



الفصل الثالث

نماذج من مواقف المسلمين الأفارقة في النزاعات الحديثة

المبحث الأول :

حرب الإبادة في رواندا: جذورها ومهندسوها

أولاً: خلفية تاريخية، والدور الاستعماري

تعود جذور حرب الإبادة الرواندية تاريخياً إلى العصر الاستعماري، في انتهاج المستعمر الألماني، ومن بعده المستعمر البلجيكي لسياسة التفریق من أجل استحكام سيطرته. وقد أدّى ذلك بعد الاستقلال إلى نزاعات بين الهوتو والتوتسي، ومحاولة إبادة عام (١٩٧٢م) حيث قتلت جيوش التوتسي آنذاك ما بين (١٠٠,٠٠٠) و(٢٠٠,٠٠٠) من الهوتو. أما حرب الإبادة الأخيرة؛ فكانت نتيجةً لحرب أهلية اندلعت عام (١٩٩٠م) بين متمرّدي حركة (RPF)،^(*) وبين الحكومة، وعلى إثر وساطات إقليمية ودولية، وقّعت الحكومة اتفاقية سلام مع المتمرّدين في أروشا بـتنزانيا (Arusha, 1993)، ولكنها لم تُفُتح في نزع فتيل الحرب، وإخماد الفتنة.

في تاريخ ٦ أبريل (١٩٩٤م)، قصف مجهولون طائرة الرئيس الرواندي في مطار العاصمة كيغالي؛ فقتل هو والرئيس البورندي الذي كان يُرافقه، وفي أقلّ من ساعة، كانت المحطة الإذاعية المحلية

(*) اختصار لـ (Rwandan Patriotic Front)، أي الجبهة الشعبية الرواندية، وأسّسها التوتسي اللاجئون في بونغندا.

التي كان يديرها متطّرفون في الحكومة العنصريّة، قد استصرخت
الأكثرية الهوتو في رواندا؛ لأخذ الثأر من التوتسي، وسرعان ما انتشر
الجيش الرئاسي، وميليشيات "الإنترهاموية" (Interhamwe)،
فنبسوا الحواجز في أرجاء العاصمة، وبدأوا يقتلون كلّ مَنْ هو
توتسي، وتتابع التّقتيل المنظم في استهداف تجمّعات التوتسي في
العاصمة وفي غيرها من مدن رواندا. وفي الشّهر الأوّل، قتل
العنصريّون الهوتو حوالي مليون شخص من التوتسي، وبعض الهوتو
المعتدلين، وكان القتل في غاية الوحشية، يتمّ بالسّواطير، أو قطع
الفولاذ، أو الحرق حيّاً، وفي أحسن الأحوال، رمياً بالرّصاص،
وإلقاء الجثث في نهر "نيابارونغو" (Nyabarongo)، الذي يجري
صوب أثيوبيا، ليحمل النّهر الجثث إلى "أصولها" في أثيوبيا. ولم
يتوقّف التّقتيل الجماعي، إلّا عندما رجحت كفة الجبهة الشّعبية على
الحكومة، وهزمت الميليشيات والجيش الحكومي.

وفضلاً عن الدّور الاستعماريّ التّاريخيّ في هذه الحرب الذي
سيأتي عرضه وشيكاً، فإنّ تدويل الحرب الأهليّة التي رشّحت
للإبادة الجماعيّة، كان هو السّبب المباشر للإبادة الجماعيّة، ومن ذلك
تدخّل فرنسا ووقوفها في صفّ الحكومة العنصريّة بإمدادها بالعدد
العسكريّة في الحملة الفرنسيّة الشّهيرة (Operation Turquoise)،
وفيها كان تدريب الجيش الحكوميّ الذي قام فيما بعد بالمجازر،

وشاركت بلجيكا بسحب قوّاتها لحفظ السّلام من رواندا قُبيل الإبادة. أمّا مجلس الأمن بالأمم المتّحدة؛ فكان موقفه في غاية الغرابة؛ حيث سحب (٩٠٪) من قواته الخاصّة بحفظ السّلام في رواندا، ولم يسمح بتعديل أو توسيع مهمّة البقيّة الباقية من العسكريّين (٢٧٠ شخصًا فحسب) من مجرّد المراقبة إلى التّدخل، أو التّعريض للميليشيّات، وقد تضافرت تلك المواقف وغيرها في إخلاء الجوّ للميليشيّات القتلة في التّهادي في صُنوف القتل الوحشيّ دون رادع. وهكذا حدثت أبشعُ حرب إبادة في التّاريخ بعد الحرب العالميّة الثّانية.^{٢٣٩}

ثانيًا: الكنيسة والتّواطؤ مع السّلطة

يعود دور الكنيسة المسيحيّة في حرب الإبادة في رواندا إلى العصر الاستعماريّ منذ أواخر القرن التّاسع عشر، حين وفد المبشّرون مع المستعمرين، ولم يختلف الظّرف الرواندي في ذلك عنه في سائر مناطق أفريقيا التي وفد إليها المبشّر رديفًا للمستعمر؛ إذ كانت الكنيسة -في جميع الأحوال- صِنو الاستعمار، والوجه الآخر له، وحليفه في قمع الشّعوب؛ فوجد بين رجال الكنيسة مثلاً، مَنْ دافع عن أوروبا في تجارة النّخاسة المشينة، وعَضد ذلك بسند دينيّ، كما فعل

(239) See: Rwigamba, Andrew. *Justice and Reconciliation...*, 40-52.

الأب توماس تومبسون أوّل مبشّر أوروبي في ساحل الذهب (Gold Coast)، (غانا حالياً)، الذي وضع كتاباً في هذا المجال أسماه "التجارة الأفريقية في الرقيق التّزوج تتوافق مع المبادئ الإنسانية وقوانين الدّيانة السّماوية". عام (١٧٧٨م).^{٢٤٠} ولم يكن ذلك على مستوى الأفراد فحسب، بل ساندت الكنيسة العالميّة آنذاك تجارة العبيد، وبمباركة الكنيسة للعسكريّ الأوربيّ، وجد المستعمر سنداً دينيّاً في الماضي في أفعاله الاستعباديّة.^{٢٤١} وحين اضطرّ المستعمر البرتغالي إلى إعلان تحريم تجارة العبيد على يد الملك يوحنا الثالث (John III)، وحرّمت الكنيسة التّجارة في الأسلحة النّاريّة من قبل البابا (Pope Sixtus IV)، لم يكن ذلك بوازع دينيّ، ولكن سياسيّ؛ "لأنّ كلاً من تجارة العبيد والأسلحة النّارية، كان يمثل خطراً؛ بمساهمتها في بناء القوّة الإسلاميّة بالمنطقة". أي منطقة غرب أفريقيا.

وفي منطقة شرق أفريقيا ووسطها، وفي رواندا تحديداً، يعدّ الكاردينال شارل لافيغري (Cardinal Lavigerie, 1825-1892) المهندس الأوّل لسياسة الانحياز الكنسيّ إلى السّلطة ضدّ الشعب، وذلك إثر هزيمته في مسيرته التّصيريّة في شمال أفريقيا، اتّجه إلى شرق أفريقيا بعد حصوله على منحة من البابا ليو الثالث عشر عام

(٢٤٠) ولترودني. أوربا والتخلف في أفريقيا، ت: أحمد القصير، (الكويت: مجلة عالم المعرفة، عدد ١٣٢، ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٢٠٦.

(241) Robert O. Collins. (ed), *Problems in African History*, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1968), 314.

(١٢٩٥هـ / ١٨٧٨م)؛ لمتابعة نشاطه التبشيري في شرق أفريقيا، وكان لافيجري وجماعته "الآباء البيض" (White Fathers) يرؤن أن الدعوة التبشيرية لا بد لها من كسب الزعماء أولاً قبل الجماهير، ولم تتردد الكنيسة الكاثوليكية، في سبيل تحقيق ذلك، في انتهاج السياسة الميكافيلية منذ دخولها إلى بورندي ورواندا عام (١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م)؛ إذ ساندت المستعمر الألماني الذي وقف إلى جانب الكنيسة موقف البوليس الحامي، وعاقب المعارضين للحضور الكنسي في حادثة مشهورة عام (١٣١٥هـ / ١٨٩٧م)، وكانت مساندة الكنيسة للمستعمر بتبريك أفعاله الاستعبادية للشعوب، وبتهيئة الجو الثقافي في مدارس الإرساليات وفي الكنائس؛ لقبول الحضور الاستعماري، والرّضا بالواقع وبالثقافة الغريبة، وبذلك أصبحت الكنيسة قاعدةً أساسيةً لانطلاق المشروع الاستعماري ونجاحه.

كذلك، انحازت الكنيسة إلى صفّ الملوك والزعماء المحليين بمداراتهم، ومساندتهم مهما كانت تصرّفاتهم خارجةً عن المبادئ الإنسانية والأخلاقية ضدّ شعوبهم، واتّخذت الكنيسة في ذلك موقفاً صارماً، ولم يسمح مجلس "الآباء البيض" لأيّ من مبشريها بالخروج على هذه السياسة. يؤكّد ذلك أحدهم في مذكرة عام (١٩٠٤م)، إلى الملك البورندي

بقوله: "إننا نريد تأكيد سلطة الملك فحسب، ونرغب أن نكون دومًا أنصاره، ونجعل الناس تبعًا له".^{٢٤٢} وقد نجحت تلك السياسة الميكافيلية في جذب الملوك والزعماء المحليين في كل من بورندي ورواندا إلى المسيحية طالما أنها تُعزز سلطتهم على الجماهير. وفي هذا الإطار أصبح ملك رواندا مُوتارا (Rudahigwa Mutara IV)، عضوًا في المجلس الكنسي الكاثوليكي، وأهدى مملكته إلى يسوع المسيح عام (١٩٤٦م)، وفي وجه هذا النشاط الكاثوليكي في كسب الزعماء على حساب المبادئ الدينية والإنسانية، طبقًا لمقاربة لافيجري الدعوية، نشطت البروتستانت والكنائس المسيحية الأخرى في تبني المنهج نفسه، وغدت تلك نهجًا متبعًا بوضوح في بورندي ورواندا حتى بعد الاستقلال السياسي، فكانت الكنيسة مثالًا من أوائل المساندين للرئيس (Micombera) عام (١٩٦٦م)، في بورندي، وللرئيس هيرمانا (Habyrimana) في رواندا عام (١٩٧٣م)، إثر تولي كل منهما السلطة بالانقلاب الدامي. كما أغضت عن المجازر القبلية التي ارتكبت ضدّ الهوتو في بورندي عام (١٩٦٥م)، وما ارتكبت ضدّ التوتسي في رواندا

(242) Timothy Longman, "Churches and Social Upheaval in Rwanda and Burundi", in: Kastfelt, Niels. *Religion and African Civil Wars*, (London: C. Hurst and Co. Publishers, 2005), p.84.

بين أعوام (١٩٦٠-١٩٧٣م).^{٢٤٣} إلى جانب كون كثير من رجالات الكنيسة البارزين أعضاء ذوي نفوذ في الحزب الحاكم (MRND)،^{٢٤٤} قُبِلَ حرب الإبادة في عهد الرئيس هبيرمانا الذي أدّت سياسته التَّمييزِيَّة إلى اندلاع الحرب، أمثال الأب الأسقف (Vincent Nsengiyumva) المدان بالتَّضَلُّع في عمليَّات قتل جماعيَّة.^{٢٤٥}

بهذا الصِّدد، يقول أحد الباحثين: "يعودُ تواطؤُ الكنيسة في سياسة التَّفريق في رواندا إلى عصر الكولونياليَّة، حين غدا زعماء الكنيسة حُماة سياسة التَّمييز في الدَّولة. تمامًا كما فعل الأسياد الكولونياليُّون، فإنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة -خاصَّة- ساندت التُّوتسي أولاً، وفي عهد الاستقلال، تحوَّلت إلى مساندة الهوتو ضدَّ التُّوتسي، واتَّهمت التُّوتسي بأنَّهم ظلَّمة (...). إنَّ هذه السِّياسة هي التي زرعت بذورَ الكراهيَّة في رواندا". ومن ثمَّ، أحال الكاتب على كتابات الباحث إيان ليدن (Ian Linden)، في هذا المجال، ففيها استقصاءٌ أمينٌ لتاريخ تواطئ الكنيسة في سياسة التَّمييز في رواندا، ومن مشاهير رجالات الكنيسة المرتبطة أسماؤهم بالسِّياسة الكولونياليَّة في

(243) *ibid.*, p.85.

(244) MRND stands for: Mouvement Revolutionnaire National pour le Development.

(245) Kakwezi, Joan. and Dixon Kamukama, "The Development and Consolidation of Extremist Forces in Rwanda", in Howard Adelman, *The Path of Genocide: The Rwanda Crisis From Uganda to Zaire*, (New York: Transaction Publishers, 1999), p.86.

رواند: الأب كلاس (Monseigneur Classe)، والأب مورتيهان (Monseigneur Morteahan)، والكاردينال لافيغيري^{٢٤٦}

ومما قامت به الكنيسة، في مساندتها للمشروع الاستعماري، دعمها العلني لسياسة التفرقة القبلية التي خطّط لها المستعمر، ووضع لها برامج تهدف إلى زرع الفرقة والتنافس بين الهوتو والتوتسي؛ وهي برامج استمرت حتى بعد استقلال الدولة؛ ومن صور هذه التفرقة الجلية، ما سُمي بمشروع "التوازن القبلي والإقليمي" (*Projet d'équilibre ethnique et regional*)، وهو مشروع سياسي واضح الظلم والتمييز بين الهوتو والتوتسي، وكان معمولاً به منذ حقبة السبعينيات، وفيه أعطي الهوتو الأولوية في التعليم وفي وظائف الدولة، وبالمقابل، حُدّت نسبة ضئيلة للتوتسي في المدارس والوظائف الحكومية. والغريب أن هذا المشروع كان معمولاً به أيضاً في المجلس الكنسي ومدارس الإرساليات الكاثوليكية. ومن ذلك مثلاً، تحديد نسبة قبول أبناء التوتسي في مدارسها بنسبة ٤٪/ فحسب^{٢٤٧} وكانت تلك سياسة واعية مُحكمة أكّد عليها القساوسة أنفسهم في بعض تقاريرهم. من ذلك قول الأب كلاس في توصية

(246) Joan, Kakwenzire and Dixon Kamukama, "The Development and Consolidation of Extremist Forces in Rwanda 1990-1994" in Howard Adelman, *The Path of Genocide*, p.85.

(247) Ndahiro, Tom. "Genocide and the Role of the Church in Rwanda", *Pambazuka News*, April 16, 2005.

تربويّة: "بالطّبع، إنّ تعليم الباهوتو ضروريٌّ من أجل تدريب وإعداد رجال الدّين، ومعلّمي المدارس، ولتعليم الشّباب بشكل عامّ، ولكن تعليم الباتوتسي هنا، ينبغي أن يُعطى الأولويّة على تعليم الباهوتو، وعلى الأب المسؤول عن هذه الإرساليّة أن يضع ذلك نُصبَ عينيه في سعيه لتطوير هذه المدرسة".^{٢٤٨} وكان هذا التّقرير زمان سيادة الأقلّيّة التّوتسي والدّعم الكنسيّ لها.

كذلك، كان من البرامج الاستعماريّة التي ساندتها الكنيسة، التّرويج لأسطورة "التوتسي قادة بالأصالة"، ليضمنوا بذلك كلّه تدأول السّلطة بين التوتسي وحدهم، وسيطرتهم على الكوادر، ومراكز النّفوذ في رواندا، والسّر في هذا الانحياز أن تبقى الأقلّيّة التوتسي خيطاً سياسياً بين المستعمر الأوربي والأكثرية الهوتو.^{٢٤٩} ومن تلك السياسات التّمييزيّة أيضاً تبني الكنيسة الطّرح العنصريّ الذي روجّ له المستعمر البلجيكي عن التّكوين الاجتماعيّ في رواندا، وهو أسطورة "القبائل الحامية" بمقابل "القبائل الباتوتية"، أو أسطورة "لعنة حام" التّوراتيّة،^{٢٥٠} وتوزيع الشّعب الرواندي طبقاً لهذا الطّرح إلى قبائل "رفيعة"، وقبائل "وضيعة"، فالهوتو -في زعمهم- من

(248) Gamaliel Mbonimana. *L'Istauration d'un Royaume Chretien au Rwanda*, Ph.D. Dissertation, (Universite Catholique de Louvain, 1981), p.352.

(249) Gerard, Prunier. *The Rwanda Crisis 1954-1994: History of Genocide*, (C. Hurst Co. Publisheres, 1995), p.33.

(٢٥٠) ينظر: سفر التكوين، الإصحاح (٩): ٢١ - ٢٧.

عقب حام الملعون، وأنَّ قبائل "توا" من البيغمي أصلها من الأقزام، وكلاهما -بالطَّبع- وضيغان. أمَّا التُّوتسي، فمنَ السَّاميين اليهود، يتمون إلى أصول قوقازيَّة. وهذا الطَّرح رَوَّج له باحثون قساوسة في دراسات تاريخيَّة أنثروبولوجيَّة.^{٢٥١} وفي شهادة أحد المبشَّرين في مذكَّرتَه (عام ١٨٨١م) ذكر أنَّ الأب O'Flaherty زعم لملك بُوغندا كاباكا موتيسا أنَّ الملك ينحدرُ من سام بن نوح (عليه السَّلام)، ووضع صاحب المذكَّرة الختم على هذا الزَّعم. قال: "أكدتُ ذلك للملك؛ لأنَّ ذلك كان يخدم الرِّسالة المسيحيَّة ضدَّ الإسلام".^{٢٥٢} هذا، ومن الإنصاف مباركة موقف زمرة من القساوسة الذين اعترضوا مؤخَّرًا على هذه السِّياسة العنصريَّة، وكان موقفهم هذا نشازًا في المشروع الكنسيَّ الاستعماريِّ؛ لذلك لم تتردَّد الكنيسةُ في تصفيتهم، فما أن شَبَّت نار الحرب حتى تَمَّت ملاحقتهم وقتلهم إلَّا من لا ذَمَّهم بالفرار.

تجاوزًا للدَّور الكنسيَّ التَّاريخيَّ في حرب الإبادة، إلى دَوْره المباشر أثناء الحرب، فإنَّ التَّدخُّل الكنسيَّ المباشر في هذه الحرب حقيقةٌ لا تتطَّح فيها عِزَّان، وقد كُتبت دراساتٌ كثيرةٌ في هذا المجال، وحُوكم العديدُ من رجالات الكنيسة البارزين، وثبتت

(251) Josias, Semujanga. *The Origins of Rwandan Genocide*, (New York: Humanity Books, 2002), p.139.

(252) Joseph, Gahama. *Le Burundi sous Administration Belge*, (Karthala, 2nd. ed. 1983), p.285.

إدانتهم بالتّصلُّع المباشر في عمليّات الإبادة، في محاكم دُولِيَّة وإقليمِيَّة ومحليَّة، لا يتطرَّق الظَّنُّ بأنّها مُناوئة للمسيحيَّة، أو لرجالِاتها. وتُجمَع الدِّراسات والشَّهادات المستفيضة على أمر واحد هو: كون الكنيسة طرفاً مباشراً في الإعداد، والترشيح للإبادة الجماعيَّة، والتَّخطيط المحكم لها، والتَّنفيد والمشاركة في التَّصفية.^{٢٥٣}

ومن الباحثين في هذا الموضوع الكاتب أندايرو، يقول في دراسة خصَّها لهذا الموضوع: "لقد اخترتُ الكتابة عن الكنيسة الكاثوليكيَّة والإبادة الجماعيَّة في رواندا؛ لأنّها -أوَّكَّد- المؤسَّسة الوحيدة التي كانت متضلَّعة في جميع مراحل الإبادة. ومن المدهش أن يحدِّثونا عن "المحبَّة والصِّدق والإخلاص" الذي حقَّقه الكنيسة في دولةٍ حصدت فيها الإبادة الجماعيَّة أكثر من مليون نفس في حوالي مائة يوم فقط، وأن نرى المؤسَّسة الكنسيَّة تحمي بدل أن تعاقب، أو على الأقلّ، تندّد بأولئك المتَّهمين بالإبادة من قادتها وأتباعها".^{٢٥٤}

والمفارقة، أنّ العنصريَّة العمياء قد أدَّت بقيادة الكنيسة إلى الانغماس المباشر في عمليّات القتل الوحشيّ، والإبادة الجماعيَّة لأتباعهم من التوتسي، وبعض الهوتو المعتدلين، ومن مشاهير القساوسة المُدانين بالقتل الجماعيّ: الأسقف (Aaron Ruhumuliza)،

(253) See for example: Mahmood M. *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, (New Jersey: Princeton University Press, 2001).

(254) Ndahiro, Tom. "Genocide and the Role of Church in Rwanda", www.pambazuka.org/

رئيس الكنيسة الميثودية (Free Methodists) في كيغالي، والأب (Samuel Musabyimana)، والأب ميشال (Michel Twagiryesu)، رئيس الكنيسة الإنجيلية المشيخية (Presbyterian) في رواندا، وكان نائباً لرئيس المجلس العالمي للكنائس، والأب (Elizaphan Ntakirutimana) رئيس كنيسة السَّبْتِيِّين (Seventh Day Adventist)... فجميع هؤلاء من رؤساء الكنائس في رواندا، ومن رجالات المسيحية العالمية سلّموا أتباعهم إلى الميليشيات والجنود القتلة، حين لجأت المئات من الأتباع إلى الكنيسة. وفي بعض الحالات، كان لجوؤهم بدعوة وإغراء من أولئك الأساقفة أنفسهم، ثم تسليمهم إلى القتلة. فالأب إيزابان مثلاً سلّم حوالي ستّ آلاف شخص للقتلة في يوم واحد في كنيسته بولاية كيوييه (Kibuye).. وتلك الحقائق ثابتة بشهادات الناجين من الهاوية، وبشهادات بعض صغار العاملين أو الآباء في السلك الكنسيّ ممن رفضوا التواطؤ في هذا الإجرام الفاحش، أو ممن شاركوا فيه، ثم غلبهم تأنيب الضمير من كثرة التقتيل والوحشية.^{٢٥٥} ففي كنيسة (Mugombwa) بدائرة (Muganza) وحدها، جُمعت (٢٦,٠٠٠) جثة، قتل معظمها داخل

(255) Stephen, Rwembeho. "When Churches became a Killing Field", *The New Times*, March 25, 2007. see: www.newtimes.co.rw/ (March 29, 2007).

الكنيسة بقنابل مُلقاة بين الجموع المحتشدة.^{٢٥٦} ومن أواخر المدانين بالمحكمة الجنائية الدولية المخصّصة لجرائم الإبادة في رواندا، الراهب الكاثوليكي الأب أتانانسي سيرومبا (Athananse Seromba)، المدان بقتل ما يزيد عن (١٥٠٠) نفس، بكنيسة في نيانجي أشعلها على المتحصّنين بالكنيسة، وألقى الميليشيات القنابل بينهم.^{٢٥٧}

الغريب في الأمر، أنّ معظم الكنائس في وجه تلك القرائن والدلائل القاطعة، وفي وجه برامج المصالحة الوطنية - لم تزل مُستكبرة، رافضة الاعتراف بما اقترّفها رجالها، وحتى الفاتيكان نفسها، حين أصدرت تصريحاً متأخراً بعد حرب الإبادة بعامين (١٩٩٦م)، ولم تجد طريقاً لتبرئة رجالها، زعمت أنّ الكنيسة غير مسؤولة عن تصرّفات رجالها الشخصية، وبهذا الصدد، حُقّق لأحد الكتّاب أن يطرح على البابا سؤالاً: ترى، إذا لم تكن الكنيسة مسؤولة عن تصرّفات كبار أساقفتها، فمن الكنيسة إذن؟ أهى الأحجار، وقطع الخشب والرّخام التي تُكوّن المباني؟ وختم بالتحذير من حرب إبادة أخرى؛ لأنّ الكنيسة تبدو غير نادمة على فعلها.. قال: "إذا لم يكونوا مستعدّين للتغيير، فأحرى بهم أن يفكّروا جدّياً في إغلاق كنائسهم؛ لأنّهم سوف يسوقون أتباعهم مرّة أخرى إلى

(256) Kakwenzire and Dixon Kamukama, "The Development and Consolidation of Extremist Forces in Rwanda", in: Howard Adelman, *The Path of Genocide*, p.86.

(257) See: ICTR/Info-9-2-558.EN, in <http://69.94.11.53/default.htm>, date: 12 March, 2008.

الجحيم".^{٢٥٨} وهذا التَّخَوُّفُ وجيهُ أشار إليه أكثر من كاتب للسَّبب نفسه. يقول أحدهم: "لقد كانت حرب الإبادة عارًا على الكنيسة برمتها، وما زال بعض رؤساء الكنائس ينهون أتباعهم عن الاعتراف. أهذا ما يعني أن ندع الحكم للرَّبِّ؟ بالطبع، الرَّبُّ يغفر، ولكنَّ أَيْغُفَر بدون توبة من العبد؟ أَيْمَكن أن نأمر التوتسي بالعفو، دون أن نأمر الهوتو بالاعتراف. إنَّ الاعتراف يقابله العفو؛ لأنَّهما ينشآن عن الحبِّ".^{٢٥٩}

هذا، وتجلَّى فداحةُ جُرم المستعمرين والكنيسة في الإيقاع بين الهوتو والتوتسي وافتعال العداء الشَّدِيد بينهما، عندما نَسْتَحْضِرُ الِوِثَامَ والعلاقات الاجتماعية الطَّيِّبَةَ التي جمعت بين هَذَيْنِ في الماضي؛ إذ تَوَكَّدَتِ الدَّرَاسَاتُ الحديثة أنَّ الهوتو والتوتسي عاشوا في تناغم قبل الحملة الاستعمارية، ولم تسجَّلِ الرِّوَايَاتُ التَّارِيخِيَّةُ حروبًا بينهما على نطاق موسَّع، أو على خلفيَّةٍ إثنيَّة، وإنَّما كانت الحُرُوبُ تنسبُ بين الهوتو أنفسهم أو ضمن عشائر التوتسي من أجل بسط نفوذها على المراعي أو الأراضي الزراعيَّة أو غير ذلك من المصادر الطَّبيعيَّة، هذا من جانب.

من جانبٍ آخر، تُبعد تلك الدَّرَاسَاتُ مرماها، فتقرِّر أنَّ تصنيف هذا المجتمع إلى هوتو وتوتسي، تصنيفٌ مُفْتَعَلٌ تمَّ تَسييسُهُ

(258) Stephen, Rwembeho. Op. cit.

(259) Anne, Kubai. "Being Church in Post-Genocide Rwanda", *Journal of Constructive Theology*, 10 (2005): 1.

على يد المستعمر الأوروبي، ومن ثمَّ الحكومة التي خلَّفت المستعمر؛ فإنَّ ما يُطلق عليه اليوم بالهوتو والتوتسي، وما بينهما من ثارات، وبُغض دفين، لم يكن له وجودٌ في الماضي؛ إذ كان الهوتو والتوتسي يعتقدون أنَّهما ينحدران من أصل واحد "بانيارواندا" (banyarwanda)، وجدَّ مشترك هو "كانيارواندا" (kanyarwanda)، أو "غيهانغا" (gihanga)، وإليه يُعزى تأسيس مملكة رواندا، ولغة موحَّدة هي "كينيارواندا"، وكان يحكمها ملك واحد هو "أموامي" (umwami)، بنظام قضائيٍّ موحَّد هو "غاشاشا"، وكان مجتمع بانيارواندا مكوَّنًا من ثلاث طبقات هي: المزارعون، والرُّعاة، والحرفيُّون، وعُرفت بكلِّ مهنة عشائر معيَّنة، في توزيع اجتماعيٍّ للوظائف لم يكن صارمًا كليَّةً؛ إذ كان من الإمكان أن تنقلب عشيرة زراعيَّة إلى رعيَّة (kwihutura)، أو العكس (gucupira)، ومن هنا جاءت تسميةُّ الهوتو والتوتسي، بكون الأوَّل في معظمه مزارعين، والآخر رعاة. واستقرَّت الأعمال الفنيَّة في مجموعة ثالثة عُرفت بـ"توا" (Twa)، فكان هذا التَّقسيم تقسيمًا صرفًا، يحيل فحسب على التَّوزيع المهنيِّ الذي عُرفت به كلُّ مجموعة، ولم يكن يحيل بتاتًا على تقسيم إثنيٍّ، أو هويَّة عرقيَّة، تميَّز هؤلاء عن أولئك، طالما أنَّ الوظائف الاجتماعيَّة والمهَن لا تدخل في المحدِّدات العرقيَّة للأفراد،

وطالما أنَّ الزَّراعة والرَّعي والوظائف الأخرى لم تكن حكرًا على
عشيرة دون غيرها.^{٢٦٠}

عليه، فإنَّ تقسيم البانيارواندا إلى أعراق، و"بلقنة"
عشائرها في جبهتين متصارعتين، كان على يد المستعمر في خطّة
سياسيّة مُبَيَّنة، اشتركت فيها الكنيسة والحكومة الوطنيّة منذ
استقلال الدّولة الحديثة.^{٢٦١}

ثالثًا: موقف المسلمين أثناء الحرب

من أجل فهم أمثل لموقف المسلمين في الإبادة الرّواندية، ينبغي
تصدير ذلك بعرض موجز عن تاريخ الإسلام في رواندا، وعن حالة
المسلمين بها. أمّا عن دخول الإسلام إلى رواندا وانتشاره بها، فلم
تختلف عنها في سائر أقطار بلاد أفريقيا جنوب الصّحراء وفي آسيا، إذ
دخلها أوّل ما دخلها على أيدي التّجار المسلمين الذين كانت الدّعوة
لديهم تسير حذوًا بحذو مع النّشاط التّجاريّ، يؤكّد ذلك المؤرّخ بيتر
كلارك بقوله: "كان العامل الأساس في نشر الإسلام التّجار
المسلمون والدّعاة. كان التّاجر، بكلّ تأكيد، داعيةً، كما كان الدّاعية
أيضًا تاجرًا".^{٢٦٢} وهذه الظّاهرة في تلازم التّجارة والدّعوة، حقيقة

(260) See: Harroy, J. P. *Rwanda*, (Bruxelles, 1984), p.40-46. Also:
Rwigamba, *Justice and Reconciliation*, p.35.

(261) Semujanga. *The Origins of Rwandan Genocide*, (Humanity
Books, 2002), p.139.

(262) Peter B., Clarke. *West Africa and Islam*, (London: Hutchinson co.,
1968), p.33.

منسحبة على سائر الأقطار التي دخلها الإسلام في جنوب شرق آسيا، وفي الصّين، وغيرها من المناطق.

إذن، كان دخول الإسلام إلى رواندا عبر هذه الوسيلة النّشطة، امتداداً طبيعياً لحركة الإسلام في مجتمعات شرق أفريقيا ووسطها، مثل السودان، وتنزانيا، ويوغندا، وكينيا. ومعلومٌ أنّ الإسلام قد سبق المسيحيّة في رواندا؛ إذ دخلها منذ أوائل القرن الثّامن عشر الميلاديّ. أمّا الكاثوليكيّة الرّومانيّة، فجاءت مع المستعمرين الفرنسي والبلجيكي في ثلاثينيات القرن الثّاسع عشر. وبهذا الدّخول السّلمي للإسلام إلى رواندا وغيرها من البلدان، فإنّ الدّعوة الإسلاميّة قد استهوّت الطّبقة الحاكمة من الملوك والسّلاطين، وأرباب العشائر في معظم المناطق التي دخلها التّاجر-الدّاعية في آسيا وأفريقيا. وممّا يُستأنس به في منطقة وسط أفريقيا، مملكة بوغندا في جمهوريّة يوغندا الحاليّة، ومن ملوكها الملك كاباكا موتيسا (Kabaka Mutesa, d.1884) الذي اعتنق الإسلام، وقرب التّجار، وأوكل إليهم وظائف إداريّة مهمّة، وتعلّم العربيّة ومبادئ الإسلام، وعلى يديه كانت ترجمة أجزاء من القرآن إلى اللّغة المحليّة.^{٢٦٣} كما استهوى الإسلام الشّريحة العامّة من الجماهير في حركة مُنسابة.

(263) Nehemia Levtzion, and Randall L., (ed), *The History of Islam in Africa*, (Ohio: Ohio University Press, 2000), p.287.

كذلك، بناءً على هذه الخاصية السلمية في دخول الإسلام إلى هذه المنطقة، فإن المسلمين قد تمتعوا بتعايش سلمي مع الوثنيين الذين لم يكونوا إلا إخوة لهم في العرق واللغة، وإن تميّزوا عنهم في العقيدة؛ فالإسلام -بعد- لم يأت للتفريق بين الإخوة، وتشيتت الجمع. أما التحدي الحقيقي في وجه الإسلام وفي وجه الوثنام الاجتماعي، فكان على يد المسيحية التي تمكّنت منذ مجيئها من النفوذ إلى بعض الممالك المحلية، وإيغار قلوب مُلوكها على المسلمين وعلى الوثنيين على السواء. أمّا عن حالة المسلمين بوصفهم أقلية في دولة رواندا الحديثة، فلم تكن مرضية؛ إذ عاشوا في المجتمع الرّواندي في الدّرك الأسفل من السّلم الاجتماعي، والحرمان من الحقوق المدنية الأساسية. وبتعبير لوري: "لم يكن اعتناق الإسلام رحلة سهلة لكثير من الرّوانديين... لقد كان المسلمون الرّوانديون في العادة، مواطنين من الدّرجة الثانية، وظيفتهم قيادة سيارات الأجرة، والتّجارة المتجوّلة، في مجتمع تحتل فيه الزّراعة مكان الصّدارة".^{٢٦٤} ويؤكّد توماشيفا هذا الوضع قائلاً: "كان اعتناق الإسلام يعني أيضاً قلة الفرص التعليمية، خاصّة التّعليم الغربي. كما كان يعني قلة الفرص الوظيفية"،^{٢٦٥}

(264) Laurie Goering, "Islam blooms in Genocide's Wake", *Tribune*, Chicago, 5 August, 2005.

(265) Marina, Tolmacheva. *L'Islam et les Swahili au Rwanda*, (Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales, 1988), p.179, in: Alana. "From Genocide do Jihad".

وبتعبيرٍ آخر: "وفي نظر الكثيرين، لم يكونوا -على الأقل- رُوانديين؛ لأنَّهم مسلمون".^{٢٦٦} ولعلَّ هذه النظرة التَّمييزِيَّة عزَّزت لدى المسلمين الروانديين الشُّعور بالانتماء الدِّيني، أكثر منه إلى العرق والقبيلة، حيث أظهرت دراسة ارتفاع مؤشِّر الانتماء إلى الإسلام لدى المسلمين في رواندا قبل حرب الإبادة وبعدها، فهُم يرون أنفسهم مسلمين، قبل أن يشعُّروا بالانتماء إلى التُّوتسي أو الهوتو.^{٢٦٧}

في هذا الظَّرَف المشحون بالإقصاء والتَّهميش، وحرمان المسلمين من حقوقهم المدنيَّة الأساسيَّة، والنَّظرة الدُّونيَّة إليهم، في دولة كانت توصفُ بأنَّها "أكثرُ الدُّول الأفريقيَّة مسيحيَّة"، اندلعت الحرب، وكان من الطَّبيعيِّ أن تختزن في النِّفسِيَّة المسلمة مرَّكات من الحنق والكراهيَّة المتبادلة، وأن يتفرَّج المسلمون -شامتين- على الهوتو والتُّوتسي ذوي الدِّيانة المسيحيَّة الواحدة، وهم يقتتلون بكلِّ وحشيَّة. لكنَّ ما حدَّث كان عكس ذلك؛ إذ التزم المسلمون أوَّلاً بكفِّ أيديهم عن الخوض في القتال الوحشيِّ، وهبُّوا ثانياً لنصرة اللاهفين والمستصرخين بإيوائهم وحمايتهم من موت محقق.

وعن موقف المسلمين ذلك، تقول الكاتبة آلانا تيمسين: "لقد لعبت المجموعات المسلمة دوراً جوهرياً وغير مُعتاد خلال الإبادة

(266) Alana, "From Genocide to Jihad", p.12.

(267) Chirot, Daniel. "The Role of Islam in Sub-Saharan Africa", *United States Institute of Peace (USIP)*, (May, 2005), www.usip.org/muslimworld/bulletin/2005/may.html

الجماعية؛ إذ وفروا ملاذاً آمناً لكل من التوتسي والهووتو. وفي الغالب، لم يكن المسلمون طرفاً في الإبادة (...) فبينما كان الجيران والأصدقاء يقتل بعضهم بعضاً، وفرت الأسر المسلمة ملاجئ آمنة للغرباء".^{٢٦٨} فهذا التصرف، ليس غريباً على الإسلام والمسلمين؛ لأنَّ المسلم مأمورٌ بالتَّحلي بالصَّبر، وكفَّ يده عن الوحشية، والحرص على حقن الدِّماء، بوصف ذلك جزءاً من عقيدته وواجباً من واجباته الدِّينية. قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢)، وقال: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (فصلت: ٣٤-٣٥). غير أنَّ الغرابة في هذا التصرف الذي وصفته الكاتبة في الفقرة السابقة بـ "غير معتاد" تجلّى في ربط موقف المسلمين السِّلبي هذا، بالظُّرف الاجتماعيِّ والسِّياسي الذي انتهى إلى اشتعال نار الحرب، والإبادة الجماعية، ولخصته الكاتبة في الجملة الأخيرة من الفقرة المقتبسة لها، بإشارتها إلى قتل الجيران والأصدقاء بعضهم بعضاً. فحين تتردَّى العلاقات بين الأصدقاء والجيران إلى هذا الحدِّ، ويعلو مؤثّر العداء

(268) Alana, "From Genocide to Jihad", p.13.

والكراهية إلى هذا المستوى، ويسلم آباء الكنيسة الآلاف من أتباعهم للقتلة، فمن الغرابة جدًّا، ومن غير المألوف أن يفتح شخص أبوابه للغرباء، ويعرض نفسه وذويه للاعتداء، وعمليات الانتقام من جراء إيوائه للهاربين من الاقتتال والتناحر الوحشي.

بالفعل، حدثت عمليات انتقام ضدَّ المسلمين؛ إذ تعرَّض كثيرٌ من المسلمين أفرادًا ومجموعاتٍ لنقمة ميليشيات الإنترهاموي، وفِرَق الموت التي ساءها أن يُؤوي المسلمون الفارين من الإبادة، ومن أشهر الحالات بهذا الصدد، حادثة مسجد حيّ نياميرامبو (Nyamirambo) الجامع، الذي كان تحصَّن فيه مئات من التوتسي، وقام بحراستهم المسلمون متسلَّحين بالعصيِّ والسكاكين وقطع الحديد، وفي قتال شرس في حماية اللاجئِين، صمد المسلمون في وجه الميليشيات الذين كانوا متسلَّحين بالآلات النارية، وأخيرًا اقتحمت الميليشيات المسجد، وقتلوا أكثر من ثلاثمائة ضحية من المسلمين والتوتسي. أما البيوتات والأحياء والأفراد المسلمون الذين قُتلوا دون اللاجئِين، فلم تدخل تحت الحصر.^{٢٦٩}

(269) Chirot, Daniel. "The Role of Islam in Sub-Saharan Africa", www.usip.com/ see also: Charles Tilly. *The Politics of Collective Violence*, (Cambridge University Press, 2003), p.3.

وعلى الرغم من التَّكالب العالميِّ على الإسلام والمسلمين مؤخَّرًا، والتَّجنيد الإعلاميِّ لذلك، فإنَّ الأَقلام قد انثالت في الصُّحف العالميَّة، وتمَّ إعداد التَّقارير الإعلامِيَّة الكثيرة للإشادة بمواقف مسلمي رواندا النِّيلة حين كانت الوحشيَّة والبربريَّة خارج دائرة الوصف والتَّصوُّر. وشهادات النَّاجين مِّن آواهم المسلمون مَبثوثةٌ في معظم المصادر الإعلامِيَّة، وفي إضبارات المحاكم المحليَّة والدَّوليَّة.^{٢٧٠}

هكذا، لم يقتصر دور مسلمي رواندا في الحفاظ على النُّفوس أثناء حرب الإبادة، وإنَّما تجاوزه إلى ما بعد الحرب بالقيام بدور مركزيٍّ في مشروع المصالحة الوطنيَّة، ذلك بسبب تغيير التَّصوُّر المغلوط عن الإسلام والمسلمين لدى المجتمع الرواندي، إلى رؤية تبجيليَّة، وشعور بالامتنان للمسلمين، وتمثَّل ذلك في الدُّخول الجماعيِّ في الإسلام، والارتفاع المطَّرد السَّريع لنسبة المسلمين في هذا البلد.^{٢٧١} فالتُّوتسي يدخلون في الإسلام، بعد هذه التَّجربة المريعة التي ذاقوها على أيدي إخوانهم -بالأمس- في العقيدة المسيحيَّة، ولم يكن لهم ملاذٌ في ساعة العسرة إلَّا المسلمون. والهوتو (قتلة الأمس)

(270) See: *Rwanda: Death, Despair and Defiance*, (London: African Rights, 1994).

(٢٧١) كانت تقدَّر نسبة المسلمين في رواندا قبل الحرب بـ(٤٪ تقريبًا)، وارتفعت في غضون عشر سنوات بعد الحرب إلى (١٤٪) على خلاف في ذلك؛ حيث ترفعها القيادات المسلمة فوق هذا العدد بكثير.

يدخلون في الإسلام "بحثاً عن علاج روحيّ جديد، بعد أن تلطّخت أيديهم بالدماء". وكان الذي حرّضهم على الجريمة الكنيسة المسيحيّة؛ لذلك فقد فقدوا فيها الثّقة، وتوجّهوا إلى الإسلام "بحثاً عن أرواحهم الضّالة".^{٢٧٢} وهكذا اجتمع عدوّان لدودان، تحت سقف الإسلام، وفي رباطه المتين. يوضّح ذلك أحد النّاجين من التوتسي ممّن أسلم بعد أن آواه المسلمون.. قال: "حين يصليّ المسلمون الهوتو والتوتسي في مسجدٍ واحدٍ، فلا فرق بينهم البتّة. إنّ ذلك ما كنّا نصبو إلى رؤيته".^{٢٧٣}

في ظلّ تلك المسؤوليّة الجديدة المنوطة بالمجتمع المسلم في مشروع المصالحة الوطنيّة، والبناء الاجتماعيّ، فإنّ المسلمين قد أعادوا تنظيم صفّهم، وأصبحوا أكثر تغلّغاً ونشاطاً في المجتمع المدنيّ، وقد أجمل رئيس الاتحاد الإسلاميّ الروانديّ معالم تلك المسؤوليّة بقوله: "إنّنا حربٌ ضدّ الجاهليّة بين الهوتو والتوتسي.. إنّنا صراعٌ من أجلّ العلاج، يبدأ باحترام كلّ واحد للآخر، والعيش مجتمعين بوصفنا روانديّين ومسلمين". وأطلق على تلك المهمّة "جهاد".^{٢٧٤} ورغم المساعي النّاجحة التي حقّقها المسلمون في مشروع المصالحة الوطنيّة، والبناء الاجتماعيّ في رواندا بعد الحرب، فإنّ التّحديّ ما زال أمامهم في رَأب الصّدع، وتجسير الفجوات العميقة التي أحدثتها الحرب في

(272) Tiemesse, Alana. "From Genocide do Jihad...", p.14.

(273) *Ibid.*

(274) *Ibid.*

نسيج المجتمع. أمّا الدّرس التّاريخي الذي يمكن إفادته من هذه التّجربة المريرة، فيكمن في أنّ تمسّك المسلمين بمبادئ الإسلام النّبيلة، خير وسيلة في إيصال الإسلام إلى غيرهم، تغنيهم عن الجنود المجنّدة في الدّعوة المباشرة، وأنّ ذلك يعيد إليهم دورهم في الشّهادة على النّاس بالرّعاية والتّوجيه، والسّهر على رفاهة البشر.. ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، ولا يضيرهم في ذلك ضعف قوّتهم، وقلة عددهم وحيلتهم.

وما جرى في رواندا من لُذُن المسلمين من موقف سلميّ، يصدّق في مُعظم الدّول الأفريقيّة التي حدثت فيها نزاعات، وتعرّض فيها المسلمون للتّهديد والاعتداء عليهم، ومبادئهم بعمليّات همجيّة، إمّا بسبب انتمائهم الإثنيّ أو الدّينيّ أو كليهما على السّواء. وهذا مثلاً، حال المسلمين في ليبيريا وفي كوت ديفوار (ساحل العاج)، الدّولتان المتجاورتان اللّتان شهدتا حرباً أهليّة.

المبحث الثاني:

المسلمون والحرب الأهلية في ليبيريا وكوت ديفوار

تُمثِّل حالة المسلمين في ليبيريا وفي ساحل العاج شاهداً آخر من تصرُّف المسلمين الإنساني النبيل عند طغيان الهمجية والجهل على النفوس.

أولاً: في ليبيريا

تعود حالة المسلمين في ليبيريا إلى التاريخ البعيد لتلك الدولة، منذ وفود المستوطنين المحرَّرين الأوائل من الأمريكيتين عام (١٢٣٦هـ/ ١٨٢١م)، واستيطانهم بأرض ليبيريا، وتأسيس دولة ليبيريا (عام ١٨٤٧م)؛ إذ سرعان ما استحوذ المستوطنون على السياسة وعلى خيرات الدولة مُبعدين السُّكان المحليين من المسلمين والوثنيين، على الرَّغم من أنَّهم أقلية لا تتجاوزُ (٥, ١٪) من إجماليِّ السُّكان. وقد وُجدت بأرض ليبيريا منذ عام (١٠٣٦هـ/ ١٦٢٦م)، مملكةٌ للمادينغ المسلمين، عُرِفَتْ بمملكة مانو (Mano). وخلال الحكومات المتعاقبة، شهد المسلمون تهميشاً مطبقاً، وإقصاءً كلياً عن أمور الدولة. بل لم يكن يُعترف بمواطنتهم، غير أنَّهم في ظلِّ حكومة الرئيس توبمان (William V. S. Tubman, 1941-1971)، وجدوا متنفساً قليلاً؛ إذ اتَّبَعَ الرئيس سياسةً منفتحةً على المحليين من

المسلمين وغيرهم؛ فاعترف لهم بحق المواطنة، وبتقلد مناصب حكوميّة، وكان أوّل وزير مسلم السيد مومولو دوكوني (١٩٥٤-١٩٥٦م)، وفي عهده -أي الرئيس توبمان- تمّ تأسيس المجلس الإسلامي لمسلمي ليبيريا (عام ١٩٦٠م). وتحسّنت أوضاع المسلمين بعد ذلك تدريجيّاً في عهد الرئيس ويليام تولبر (William S. Tolbert, 1971-1980). وفي هذا الطّرف من استحقاوذ المستوطنين بالسلطة، واحتكارهم لموارد الدّولة الغنيّة بالمطاط، والماس، كان الانتفاء إلى الماسونيّة العالميّة، أو الكنيسة المسيحيّة هو الوسيلة العمليّة الوحيدة للحظوظ بالوظائف الحكوميّة العليا بالدّولة، تحت سلّطة الحزب الأحاديّ (True Whig Party, TWP)، حتى إنّ مدارس الإرساليّات الكنسيّة مثلاً، كانت حكرّاً على المسيحيّين أو من قبل التّنصّر من المسلمين والوثنيّين. وجاءت ثورة عام (١٩٨٠م) والانقلاب العسكريّ؛ لإعادة التّوازن في الوضع السّياسيّ والاجتماعيّ، والاعتراف بالسّكان المحليّين بوصفهم مواطنين بالدّولة، ولكنّ الحكومة الجديدة كانت بدورها فاسدة؛ إذ اتّبع صمويل دو سياسة قبلية بتوفير الامتيازات الوطنيّة لقبيلته

(٢٧٥) ينظر: خميلو محمد، "دراسة عامة عن الأقلية الإسلامية في ليبيريا"، في: الأقليات المسلمة في العالم، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (الرياض: ١٤٢٠/٢٠٠٠م)، ٨١٣٨٣٦/٢.

كَرَان (Khran)، وتعيين المقرّبين إليه في المناصب العسكريّة والإداريّة العليا بالدولة.

في عام (١٩٨٩م)، قامت حركة تمرد مسلّحة عنيفة ضدّ حكومة صمويل دو، قادها تشارلز تيلور، وكانت بمثابة ردّ على الانقلاب العسكريّ الذي قام به السُّكّان المحليُّون، واستفاد تيلور من الحقّ الشّعبيّ على الرّئيس صمويل في استفار القبائل الأخرى ضدّ قبيلة "كران"، وكان يوسع القبائل التي لا تنضمّ إلى صفّه تقتيلاً وتنكيلاً، وهكذا سرعان ما اتّخذت هذه الحرب صبغةً قبليّةً ودينيّةً، ووجدت قبائل الماديغ والمسلمون أنفسهم بين المطرقة والسّندان؛ حيث عاث المتمردون فيهم تقتيلاً وتشريداً، ولم ترتدّع الميليشيّات إلّا بقيام حركة الحاج كروما (ULIMO) الذي لمّ شتات المسلمين وجمع الشّباب للوقوف في وجه التّقتيل والإبادة ضدّ المسلمين، غير أنّ تلك الحركة انقسمت على نفسها في ظلّ طول أمد الحرب، وأصبحت مثل غيرها من الميليشيّات الكثيرة، تعيث في الأرض فساداً، وتقوم بمجازر بشعة على قبائل مَانُو وجِيُو (Mano & Gio)، ولم تتوقّف عند حدّ ردع القتلة، والدّفاع عن المسلمين.^{٢٧٦} وكان المسلمون أكثر المتضرّرين من التّقتيل والتّشريد في هذه الحرب الأهليّة التي دامت ثماني سنين، وحصدت ما يزيد عن مائتي ألف (٢٠٠,٠٠٠) نفس،

(276) See: *Liberia: Security Chanllenges*, (International Crisis Group Brussels, 2003), Africa Report, No.71.

وتهجير ما يزيد عن (٢, ١) مليون شخص، في دولة لا تتجاوز سكانها (٨, ٢) مليون نسمة.^{٢٧٧} وعُدَّت تلك الحرب من أفظع الحروب في تاريخ أفريقيا، استشرَّت إلى دولة سيراليون المجاورة، وأحدثت تَخْلُلاً واضطراباً في البلاد المجاورة لليبيريا.^{٢٧٨}

ولم تتوقَّف مأساة المسلمين بانتهاء الحرب؛ إذ نكَّلَ تيلور، زعيم حركة التمرد الذي أصبح رئيساً فيما بعد، بالمسلمين الذين لم يُساندوه في حملته التمرّدية، وعزَّز انتماؤه للمسيحية وبرجالاتها؛ فأقرَّ التشريعات القديمة، وسنَّ أخرى جديدة، ممَّا أجمع مجلس النواب، ومنظَّمات حقوق الإنسان، ومختلف العناصر في المجتمع المدني، على أنَّها تمييزية، وأنَّها سبَّبَ أساسيٌّ في توسيع الخنادق بين المجموعات الإثنية والدينية في ليبيريا، مثل تحريم العمل أيَّام الأحد، وإعطاء الأولوية للمسيحيين في الوظائف الإدارية بالقطاع الحكومي، وتخصيص ميزانية للبرامج المسيحية.

(٢٧٧) كانت هذه الحرب في واقع الأمر "حرب إبادة" ضدَّ قبائل المادينغ المسلمة والكران، ولكن الإعلام الدوَّلي بشكل عام، لم يعترف بهذا الواقع، ينظر:

Abdoulay W. Dukuly, "Preparing the Next Genocide", *The Perspective*, Atlanta, 18 February, 2002.

www.theperspective.org/nextgenocide.html

(278) Oquaye, Mike. *The Liberia Crisis: Lessons for Intra-State Conflict management and Prevention in Africa*, (George Mason University: Institute for Conflict Analysis and Resolution, 2001), p.33.

هذا، وقد بدأت حقائق وأسرارٌ كثيرةٌ عن هذه الحرب تظهر، بعد سقوط تيلور ومحاكمته في المحكمة الجنائية الدولية في لاهاي مجرم حرب. ويُعدُّ القسُّ رولاند ديغس أحدَ المنصفين النّاشطين في هذا الموضوع، وكان رئيسَ الكنيسة اللّوثرية في ليبيريا، ورئيس لجنة الأديان المشتركة (Interfaith Mediation Committee, IFMC) للوساطة بين الحكومة الليبيرية وبين حركة المتمرّدين حين اندلاع الحرب، سعيًا لوقف القتال، وحقق الدّماء.. ومن مواقفه تبرُّمه المتواصل من الكنائس المسيحية، ومواقف رجالها المتعصّبين ضدّ المسلمين في ليبيريا، وإسهاماتهم في تأجيج الحرب، وفي عرقلة مشروع المصالحة الوطنيّة بعد الحرب. وممّا ذكر القسُّ، أنّ الحرب منذ أوائل اندلاعها، انبرت مجموعةٌ من المسيحيّين، ونشطاء في المجتمع المدنيّ، بمشروع مصالحة، ودعت في ذلك إلى اجتماع، وسرعان ما قوبل هذا المشروع -في أوّل الأمر- بحماس من قبل المدعوّين، غير أنّ الأمر انقلب رأسًا على عقب حين اقترح بعضهم دعوة المجلس الوطني لمسلمي ليبيريا، وإشراكهم في هذا المشروع، طالما أنّ الأمر يهمُّ المجتمع بأسره، وحينها، يقول القس: "من المؤسف، أنّ المسيحيّين الذين يُتوقّع منهم فتح أبوابهم للآخرين، كانوا أشدّ استنكارًا لهذا الاقتراح، كان من تعليقاتهم "لا يمكننا التّعاون مع الجهلة"، أو "المسلمون شياطين" وحين اتّفقت الأكثرية على أن

يُدعى المسلمون إلى لجنة الوساطة، غادر بعض الجماعات المسيحية الاجتماع غاضبين".^{٢٧٩}

مُجمل القول، إنَّ موقف المسلمين أثناء هذه الحرب وبعدها، ومشاركتهم في مشروعات المصالحة الوطنية، على الرُّغم من كونهم أشدَّ المتضرَّرين فيها، لدليل آخر على روح التسامح التي يتميَّز بها المسلم الحقُّ مهما كانت الظروف، والتصرُّفات الجاهلة ضده.

ثانيًا: في كوت ديفوار (ساحل العاج)

يوجدُ تشابهٌ كبيرٌ بين الظَّرف الإيفواريِّ السِّياسيِّ، وتصرُّف زعماء المسيحية فيها، وبين تصرُّفهم في الظَّرف الرواندي، وإن كان في ساحل العاج أقلُّ حدَّة وعمقًا، وذلك راجعٌ إلى حقائق تاريخية واجتماعية ماثلة، مثل قِدَم الإسلام النَّسبيِّ في ساحل العاج عنه في ليبيريا وفي رواندا، ونسبة المسلمين العالية فيها (أكثر من ٥٠٪). فعلى الرُّغم من إعلان ساحل العاج دولةً لائكيةً (لا دينيةً) دستوريًّا، فإنَّ الرئيس الأوَّل الرَّاحل هوفيت بواني (ت ١٩٩٣م)، كان يخصِّص ميزانيةً للكاتوليك، ويبيني لهم بأموال الدولة الكنائس الفخمة في جميع أرجاء الدولة، وقد توجَّها في آخر أيَّامه ببناء كنيسة بتكلفة ٥٤ مليار فرنك (= ٣٠ مليون دولار أمريكي) من أموال الدولة، هي الأولى

(279) James, W. Harris. "Church Contributes To Nation's Division", *The Perspective*, June 7, 2002. in: www.theperspective.org

في العالم، ممّا أثار عليه شجباً عالمياً واسعاً. وحازت ساحل العاج بذلك ألقاباً كثيرة تشير إلى مسيحيتها، منها أنّها "مملكة المسيح الجديدة" (*Nouvelle patri du Christ*)، وهي الدولة الأفريقية الوحيدة التي زارها البابا يوحنا بولص الثاني ثلاث مرّات. هذا، وقد عانى المسلمون في عهد هوفيت نوعاً من التمييز، إلّا أنّه كان محدوداً، وبسياسة غير معلنة.

بعد عهد الرّئيس هوفيت، شهدت كوت ديفوار مرحلة جديدة من سياسة التّهميش والتمييز ضدّ المسلمين بالذّات، والمواجهة المعلنة للقبائل المنحدرة من الشّمال، بناءً على انتماهم الإسلاميّ، وذلك إثر ترشّح السيّد الحسن وَاِترَاهُ، -وهو مسلم- لمنصب رئاسة الدولة، وكان رئيساً للوزراء في آخر عهد الرّئيس الرّاحل. وفي وجه هذا المرشّح القويّ، اخترع منافسه مشروعاً جديداً سمّاه (*ivoirite*) الإيفواريتيّة، زعم فيه أنّه يرُدُّ الدولة وخيراتها إلى أهلها الأصليين، وأنّه يحميهم من النّفوذ الأجنبي الفاحش في الدولة. وبموجب هذا المشروع، مُنِع منافسه من التّرشّح في رئاسة الدولة عدّة مرّات؛ بتهمة عدم أصالة مَواطنته، وتلاحقت الاضطرابات حتى آلت إلى محاولة انقلاب عشية التّاسع عشر من سبتمبر (أيلول ٢٠٠٢م)، وقيام حركة تمرد على الحكومة الحاليّة، احتلّت شطراً كبيراً من الدولة. وفي هذا الصّراع، الذي دأب الإعلام الدّولي على وصفه بـ"حرب بين

شمالٍ مسلم، وجنوبٍ مسيحي" (*nord musulman et sud chrétien*)، يصعب وصف هذه الحرب بدينيّة، أو نفي هاته الصّفة عنها؛ إذ لم يُعدّ في الواقع - شمالٌ مسلم، وجنوبٌ مسيحيٌّ خالصٌ. كذلك كَوّن كثير من زعماء حركة التّمرد، ورؤوسها مسيحيّين، وفي الوقت نفسه، توظيف الحزب الحاكم بين الحين والآخر للبعد الديني، واستفادة السّياسيّين من ظرف "الحرب العالميّ على الإرهاب"؛ لاستثارة الجماهير على منافسيهم المتّمردين، وغير ذلك من أعمال العنف التي تستهدف مباشرةً المساجد بحرقها، وقتل عدد من أئمّة المساجد، والرّموز الإسلاميّة، والسّياسيّين المسلمين على يد ما يُعرف بـ "فِرَق الموت"، (*esquadron de la mort*)، التي افتتحت أعمالها الإجراميّة عشية (27 أكتوبر ٢٠٠٠م) بمقتل (٥٧) من المراهقين والشّباب، جمعتهم قواتُ الأمن الحكومي في شاحنةٍ عسكريّة من حيّ شعبيّ، وقتلّوهم رميًا بالرّصاص في تُرعة في ضواحي العاصمة أبيدجان، وكان جميعهم من المسلمين ما عدا شخصين فحسب، وعُرفت هذه الحادثة بـ (*Charnier de Yopougon*)، فالبعد الدّينيّ حاضرٌ في هذه الحرب، وإن لم يكن من السّهل وصفها بحرب دينيّة.

والمهمُّ في هذا الظّرف معرفة مواقف الزّعماء المسيحيّين أنفسهم، وهو موقفٌ - مع الأسف - لم يختلف كثيرًا عن الموقف السّياسي؛ إذ

قاموا بدور غير مشرف لرجال الدين، منذ اندلاع الحرب الأهلية، وظهر ذلك في كثير من مواقفهم وتصريحاتهم العنصرية في مختلف المناسبات، مما يتناغم مع مواقف السياسيين وتصريحات زعماء الحزب الحاكم، وهو حزب أثبتت التقارير الدولية المختلفة، ودراسات منظمات حقوق السلام، تورط زعمائه في تنظيم الميليشيات، وتجنيد المقاتلين المرتزقة، وزرع الفتن وتأجيج النزعات القبلية، وانتهاج سياسة التفريق والكرهية بين الشعب عبر وسائل الإعلام الحكومية والوطنية.^{٢٨٠} من تلك المواقف دعوة كبير أساقفة الكنيسة الكاثوليكية المرشحين السياسيين لرئاسة الدولة "مَنْ يشكّل ترشّحهم إشكالات سياسية، أن ينسحبوا من الترشّح"، وكان ذلك ترديدًا مباشرًا لمطالب الحزب الحاكم للمرشح المسلم الحسن وآتراه، بالانسحاب من العملية السياسية؛ بدعوى أنّه أجنبيّ. وفي عام (٢٠٠٢م)، عشية اندلاع الحرب الأهلية، وفرار الرئيس المخلوع إلى الكاتيدرائية، سلّمته الكنيسة إلى قتلته، وقد أدّى قتله إلى استعار الحرب، وتعميق الصراع بين أتباعه وبين الحزب الحاكم.^{٢٨١}

كذلك، في توصيات مؤتمر كنسي عام (٢٠٠٤م)، نجد تناغمًا واضحًا بين موقف الكنيسة وبين موقف الحزب الحاكم الذي اتهم

(280) See for example: International Presss Institute, *World Press Review*, 2003, "Cote d'Ivoire".

(281) "Devoir de mémoire: Evêque va-t-en-guerre », *Le jour*, Avril 16, 2005.

القوى الدوليَّة بالتَّدخُل في شُؤون دولته، ووَصَم منافسيه بالتَّواطئ مع تلك القوى. جاء في توصيات زعماء الكنيسة: "ليحذَر زُعمائُنَا السِّيَاسِيُّونَ أَنْ يَغْدُوَ لعبَةً بأيدي القُوى الاقتصاديَّة العالميَّة، ليكونوا صادقين، حاملين لهموم الشَّعب، وعلى جميع الفرقاء المتصارعة أَنْ يشجبوا العُنف، وينحازوا إلى الحوار لحلِّ الأُزمة". ووجَّه كبير كَرَادِلَة الدَّولة نصائح خاصَّة لرئيس الدَّولة، بكلمات كلُّها تعريضُ بخصومه: "أحبُّوا الذين يكرهُونكم، ويريدون أَنْ يحطُّموكم".^{٢٨٢}

وحين تَأَزَّمت الحال عام (٢٠٠٥م)، وفي محاولة للمُروق من قرارِ دُولي حول التَّسويَّة في ساحل العاج، دعا الرَّئيس جميع الشَّرائح الاجتماعيَّة؛ ليستمع إلى آرائهم حول قرار منظمة الوحدة الأفريقيَّة (UA)، الذي نصَّ على السَّماح لجميع الفرقاء بالتَّرشُّح للحملة الرِّئَاسيَّة، خرجت الرِّعامة المسيحيَّة بتصريحاتٍ مساندة لموقف الرَّئيس الرَّافض لتَرشُّح شخصيَّاتٍ معيَّنة مُنافسة له، وجاء في تعبير أحد رؤساء الكنائس: "لا أُوافِقُ. فليس كلُّ شخصٍ أهلاً لرئاسة الدَّولة؛ إمَّا منصبٌ في غاية الأهميَّة، فهناك قوانينٌ محكَّمة، وهذا المنصب محفوظٌ ومُحْصُورٌ في كلِّ مكانٍ في العالم، وقد رأيتُم الدَّساتير الأفريقيَّة المختلفة، فليس بينها وبين قوانين كوت ديفوار فرقٌ. والأمرُ نفسه في انتخاب الرُّؤساء في فرنسا وفي أمريكا، فهناك السَّيد كيسنجر

(282) "Crise Ivoirienne - réconciliation nationale: Les évêques ivoiriens et burkinabé interpellent GBAGBO », *Soir Info*, No.2900, Avril 26, 2004.

الذي توزّر في أمريكا، ولكن لم يُسمَح له بالترشّح للرئاسة؛ لأنّ
الدستور أبعدّه.^(*) فلماذا يُريدون العكس هنا في كوت ديفوار؟ وفي
فرنسا، لا يمكن لأجنبي أن يترشّح للرئاسة. إنّنا لسنا عنصريّين ضدّ
الأجانب، وإنّما نحترم القوانين...".^{٢٨٣}



(*) ليت الكاردينال يُعتبر بعد رئاسة باراك أوباما؛ فيعدل -على الأقل- في نظريته!
(283) "Devoir de mémoire: Evêque va-t-en-guerre", *Le jour*, Avril 16, 2005.

رغبة في الختام

لقد كانت هذه الدراسة محاولة استجلاء للقضية المعروضة منذ مستهل هذه الدراسة، التي يمكن صياغتها في السؤال الآتي: ترى.. ماذا قدّمه الإسلام والمسلمون من إسهام سلمي لإفريقيا على مرّ تاريخها؟ وماذا يقدّمه الإسلام الآن من حلول سلمية في الظرف الأفريقيّ المشبّع بالنزاعات الدّامية؟

انطلاقاً من السؤال السابق، واستناداً إلى المصادر التاريخية الأفريقية، فقد تبين في كثير من جوانب هذه الدراسة مدى ما وفّره الإسلام للمجتمعات الأفريقية من فرص سلمية تتمتع بها المسلمون وغيرهم في مختلف الظروف التي جمعت المسلمين وغيرهم على مدى التاريخ الأفريقيّ، أقلية كان المسلمون أم أكثرية.

تبين ذلك -أول ما تبين- في تعزيز الإسلام لروح التآخي والتعايش السلمي، وتعزيزه للأعراف والتقاليد السلمية التي كانت سائدة بين المجتمعات الأفريقية قبل مجيء الإسلام؛ فبنى بذلك، إضافة إلى تعاليمه السمحة، ثقافة سلمية متينة. كما تبين من خلال تتبع بعض الوقائع والأحداث التاريخية، أنّ الإسلام كان -دوماً- عاملاً جمع وانسجام، وتماسك للمجتمعات الأفريقية، إنّ في تعاليمه السمحة، وإن في شعائره القويمة

الهادفة إلى التناغم الاجتماعي، سواء في الدّاخل الإسلاميّ في علاقات المسلمين فيما بينهم، أم في الخارج الإسلاميّ، في علاقات المسلمين بجيرانهم من معتنقي العقائد الأخرى.

إضافةً إلى ذلك، فإنّ الصّبغة الوقائيّة لتعاليم الإسلام وشعائره في التّضييق من نطاق الصّراعات، قد تُوجت بصبغة أخرى علاجيّة، حيث قدّم الإسلام والمسلمون للمجتمع الأفريقيّ، علاجًا ناجعًا للصّراعات التي نشبت بين الأفراد أو المجموعات، وعجزت الخبرات المحليّة الموروثة، ومثّلوها عن تطويقها. ومواقف العلماء والزّعماء المسلمين مشهودةٌ في هذا المجال.

وقبل ذلك كلّه، فإنّ الإسلام قد أتى بنظام اجتماعيّ فذّ، لا يقتصر على أتباعه فحسب، وإنّما يصلح لغير المؤمنين بعقيدته، ويصلح حياتهم، ويحدث فيهم التناغم والتّوازن، بما انطوى عليه من مثل إنسانيّة في العدل والمساواة، ونبد الظلم، واستغلال القويّ للضعيف، وغير ذلك من الآفات الاجتماعيّة المؤذنة بنشوب الاضطرابات والحروب. ففي مجال الدّعوة الإسلاميّة مثلاً، اتّضح أنّها كانت دعوةً مُفعمةً بروح الإخاء والودّ، مُتلبّسةً بالنّشاط التجاريّ الذي حقّق الرّخاء والرّفاهة النّسبيّة للمدعوّين. وفي المجال السّياسيّ، اتّضح أنّ مجيء

الإسلام، واعتناق بعض الممالك الأفريقيّة له، كان عاملاً مهمّاً في الارتقاء بالمستوى الفكريّ والأدائيّ لتلك الممالك، وترشيد زعمائها في تعاملاتهم مع الممالك الأخرى، ومع الشُّعوب الواقعة تحت سلطتهم. سواءً أكانوا مُسلمين أم غير مسلمين.

على ذلك، لا يَسَعُ النَّاظِرُ في هذه الدِّراسة إلّا رَدُّ التُّهم الجائرة ضدَّ الإسلام بوصفه عاملَ قلق، ومصدر تحلُّل في البنية الاجتماعيّة الأفريقيّة، ردّاً مُنبنيّاً على الوقائع والأحداث التَّاريخيّة، الماضيّة والرَّاهنة. وعلى ذلك أيضاً، يُؤمَلُ أن تثير هذه الدِّراسة المتواضعة -إن شاء الله- أسئلةً جادّة لدى النَّاظِر فيها فيما يمكن أن تكسبه أفريقيا الحديثة -إن لم نقل العالم أجمع- من مساحاتٍ واسعةٍ في الحقل السِّلْميّ والأمنيّ، إذا ما أُعيدَ الاعتبارُ للإسلام وللمسلمين في خضمِّ الاضطرابات والصِّراعات التي ترزحُ تحت وطأتها القارّة الأفريقيّة.

هذا، والحمد لله أولاً وآخراً، وله الشُّكر والمِنَّة.

المراجع العربية والأجنبية :

- البرتلي، أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الولاقي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق الكتاني، محمد، ومحمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١).
- ابن بطوطة، أبو عبد الله بن محمد اللاواقي. تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار المشهور برحلة ابن بطوطة، (بيروت: دار الفكر، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م).
- بللو محمد، إنفاق الميسور، تحقيق بهيجة الشاذلي، (الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، ١٩٩٦).
- التمكني، أحمد بابا. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف: عبد الحميد الهرامة، (طرابلس ليبيا: كلية الدعوة الإسلامية، ١٣٩٨هـ / ١٩٨٩).
- الحاج سعيد، تاريخ سُكُت، (نيجيريا: د.ت).
- أبو حبيب، سعدي. حياة جلال الدين السيوطي مع العلم من المهد إلى اللحد، (بيروت: دار المناهل، ١٩٩٣).
- الحريري، محمد عيسى. مقدمات البناء السياسي للمغرب الإسلامي: الدولة الرستمية، (الكويت: دار القلم، ١٩٨٣).
- ابن خلدون، عبد الرحمن. كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن والاهم من السلطان الأكبر، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨).
- دان فوديو، عثمان. إحياء السُّنة وإخماد البدعة، (نيجيريا، صكتو: د.ت).

- دان فوديو، عثمان. نجم الإخوان يستعينون به في أمور الزمان، (دمياط مصر: مكتبة نانسي، ١٩٩٠).
- السَّعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران. تاريخ السُّودان، ت: أ. هوداس (باريس: المدرسة الباريزية لتدريس الألسنة الشرقيّة، ١٩٨١م).
- السيوطي، عبد الرحمن. الحاوي للفتاوى، جمع مجموعة من طلبة العلم، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨).
- ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستمين في تاهرت، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦).
- صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (المكتبة العلميّة - بيروت، د.ت).
- علي إبراهيم، محمد. صحيح السَّيرة النَّبويَّة، (عمان الأردن: دار النفائس، ط٤، ١٩٩٩).
- الغربي، محمد. بداية الحكم المغربي في السُّودان الغربي، (العراق: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢).
- غلادنت، شيوخو أحمد سعيد. حركة اللغة العربيّة وآدابها في نيجيريا، (الرياض: شركة العبيكان، ١٩٩٣).
- القلقشندي، أحمد بن علي. صبح الأعشى، تحقيق: د. يوسف علي طويل، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧).
- كاني، أحمد محمد. الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م).
- كعت، القاضي محمود بن الحاج المتوكل. تاريخ الفتَّاش في أخبار البلدان والجيش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق

- أنساب العبيد من الأحرار"، وقف على طبعه من غير تغيير نصه السيد هوداس، مكتبة أمريكا والشرق، باريس، ١٩٨١.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الأقليات المسلمة في العالم، (الرياض: ١٤٢٠/١/٢٠٠٠م)، ٨١٣٨٣٦/٢.
- ولتر رودني. أوروبا والتخلف في أفريقيا، ت: أحمد القصير، (الكويت: مجلة عالم المعرفة، عدد ١٣٢، ديسمبر ١٩٨٨).

المراجع الأفرنجية :

1. "Devoir de mémoire: Evêque va-t-en-guerre », *Le jour*, Avril 16, 2005.
2. "La vérité des religieux à Gbagbo », *Le Front*, April 23, 2005.
3. Abdoulay W. Dukuly, "Preparing the Next Genocide", *The Perspective*", Atlanta, 18 February, 2002.
4. Ahmed S. Bangura, *Islam and the West African Novel*, (London: Lynne Rienner, 2000), p.116.
5. Alain Bernard, "The Kin Terminology System of the Nharo Bushmen", *Cahiers d'Etudes Africaines*, No.72, (1978).
6. Anne, Kubai. "Being Church in Post-Genocide Rwanda", *Journal of Construtive Thology*, 10 (2005).
7. Anyanwu, John C. "Economic and Political Causes of Civil Wars in Africa: Some Econometric Results", *Peace Conflict and Development*, Issue 4, (April 2004): 5.
8. Barkindo B. M, "Kanem-Bornu: Its Relations with the Mediterranean Sea", General History of Africa.
9. Basedau, Mathias and Mahler Andreas. *Resource Politics in Sub-Saharan Africa*, (Hamburg: Institute of African Affairs, 2005).
10. Ben K. Fred-Mensah. "Bases of Traditional Conflict Management Among the Buems of the Ghana-Togo Border"
11. Bjorn Moller, *Religion and Conflict in Africa*, (Danish Institute for International Studies, 2006).
12. Blyden, Eduard. *Christianity, Islam and the Negro Race*, (Black Calssi Press, 1888 ed.).
13. Broohm, Octave Nicoue. "De la Gestion Traditionnelle a la Gestion Moderne des Conflits: Repenser les Pratiques Africaines", *Ethiopiennes*, No.72, (2004).
14. Bugaje, Usman Muhammad. *A Comparative Study of the Movements of Uthman dan Dodio in Early Nineteenth Century Hausaland and Muhammad Ahmad al-Mahdi in Late Nineteenth Century Sudan*, MA

- Thesis*, (Khartoum: Institute of African and Asian Studies), December, 1981).
15. Charles Villa & Others, *Building Nations : Transitional Justice in African Great Lakes Region*, (South Africa : South African Minds, 2005).
 16. Chirot, Daniel. "The Role of Islam in Sub-Saharan Africa", *United States Institute of Peace* (USIP), (May, 2005).
 17. Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa*, (Cambridge University Press, 1998).
 18. Collier Paul, and Hoeffler Anke. "On the Incidence of Civil Wars in Africa", *Journal of Conflict Resolution*, Vol.46, No.1, (2000).
 19. Cuq, Joseph. *Recueil des Sources Arabes Concernant l'Afrique Occidentale*, (Paris: CNRS, 1985).
 20. Dalgeish, David. "Pre-Colonial Criminal Justice in West Africa: Eurocentric Thought Versus Africentric Evidence", *African Journal of Criminology and Justice Studies*, Vol. 1, No.1, (2005).
 21. David C., Conrad "Reconstruction of Oral Tradition", in: *Mande Studies*, University of Wisconsin-Madison, Vol. III, (2001).
 22. David Robinson, "The Chronicle of the Succession: An Important Document for the Umanian State", *Journal of African History*, Vol.31, (1990).
 23. Davidheiser, M. "Joking for Peace: Social Organization, Tradition, and Change in Conflict Prevention and Resolution." *Cahiers d'Etudes Africaines*.
 24. De Jong, Ferdinand. "Joking with the Enemy: Conflict Resolution in Senegal", *Cahiers*, No.178, (2005).
 25. De la Gueriviere, Jean. "Les Multiples Visages de l'Islam noir", *Geopolitique Africaine*, No.5, (2002).
 26. Denis Galvan, "Joking Kinship as a Syncretic Institution", *Cahiers*, Vol. XLVI (3-4), No.184, (2006).
 27. Diallo, Mamadou. "Scholars of Peace in Africa", *Institut des Hautes Etudes et de la Recherche Islamique Ahmad Baba de Tombouctou*, No. 5008, Folio 28.
 28. Diallo, Yolande. "Humanitarian Law and Traditional African Law", *International Review of the Red Cross*, No.179, (1976).
 29. Diop, C., A. *Pre-Colonial Black Africa*, (New York: Lawrence Hill Books, 1987).
 30. Donald R. Wright. *History in Africa*, (Sunny: Cortland, 1987).
 31. Dubois, William Eduard. *Black Folk: Then and Now*, (New York: Kraus-Thomson, 1975).
 32. Elbadawi Ibrahim and Nicholas Sambanis. "Why Are There So Many Civil Wars in Africa? Understanding and Preventing Violent Conflict", *Journal of African Economies*, Vol.9, (December 2000).
 33. Elizabeth Isichei. *A history of African Societies to 1870*, (Cambridge University Press, 1997).

34. Ellis, Stephen. "Violence in Liberia 1989-2003: Some Questions of Method", ASSR STAFF Seminar, (October 2007).
35. Francis, David J., (ed) *Civil Milicia: Africa's Intractable Security Menace?*, (Aghate Publishing Ltd., 2005).
36. G. J. Lethem "Journey to Sudan, Jeddah and Cairo", *Arewa House*, Kaduna. Nigeria.
37. Gamaliel Mbonimana. *L'Istauration d'un Royaume Chretien au Rwanda*, Ph.D. Dissertation, (Universite Catholique de Louvain, 1981).
38. Gerard, Prunier. *The Rwanda Crisis 1954-1994: History of Genocide*, (C. Hurst Co. Publisheres, 1995).
39. Goody, J. *Technology, Tradition and the State in Africa*, (London: Cambridge University Press, 1971).
40. Gouilly, Alphonse G. *L'Islam en Afrique Occidentale Française*, (Paris: Ed. Larose, 1952).
41. Harroy, J. P. *Rwanda*, (Bruxelles, 1984).
42. Heike Becker. "Les femmes, la politique et la paix dans le Nord de la Namibie", in: *Les Femmes et la Paix en Afrique: Etudes de cas sur les praitiques traditionnelles de résolution des conflits*, (Paris: UNESCO, 2003).
43. Howard Adelman, *The Path of Genocide: The Rwanda Crisis Form Uganda to Zaire*, (New York: Transaction Publishers, 1999).
44. Hunwick, John. "The Arabic Literary Tradition of Nigeria", in: *Research in African Literature*.
45. Ian Bannon and Paul Collier, *Natural Resources and Violent Conflicts, Options and Actions*.
46. IANSA, OXFAM, and Saferworld, *Africa's missing billions, International Arms Flows and the Cost of Conflicts*, (October, 2007).
47. Ivor Wilks, "Consul Dupuis and Wangara", *Journal of Sudanic Africa*, Vol. 6, (1995): 67, 72, 109.
48. J. B. Gage, *A History of Africa*, (London: Routledge, 3rd ed., 1995).
49. J. Obi, Oguejiofor. "Resources for Peace in African Proverbs and Myths", Bigard Memorial Seminary, (Enugu-Nigeria).
50. James, W. Harris. "**Church Contributes To Nation's Division**", *The Perspective*, June 7, 2002.
51. John Freguson, *War and Peace in World Religions*, (Oxford: Oxford University Press, 1978).
52. Willis, John Ralph. *Studies in West African Islamic History*, (ed), (London: Frank Cass, 1979).
53. Josephie Ntahobari et Basilissa Ndayiziga. "Le Rôle de la Femme burundaise dans la resolution pacifique des conflits", *Les Femmes et la Paix en Afrique*.
54. Josias, Semujanga. *The Origins of Rwandan Genocide*, (New York: Humanity Books, 2002).
55. Kakwenzire and Dixon Kamukama, "The Development and Consolidation of Extremist Forces in Rwanda".

56. Kakwezi, Joan. and Dixon Kamukama, "The Development and Consolidation of Extremist Forces in Rwanda",
57. Konate, Doulaye. "Les Fondements Endogenes d'une Culture de Paix au Mali", *Les Fondements Endogenes d'une Culture de la Paix en Afrique*, (UNESCO: 2000).
58. Kouassi, Edmond Kwam. "West Coast Diplomacy Among the Akan and Their Neighbors", William Zartman, (ed)., *Managing Conflicts in Traditional African Societies*.
59. Kwame Bediako, *Christianity in Africa*, (Edinburgh University Press, 1995), p.93-95.
60. Launay Robert, *Beyond the Stream: Islam in West African Town*, (CA: California University Press, 1992).
61. Laurie Goering, "Islam blooms in Genocide's Wake", *Tribune*, Chicago.
62. Levtzion, Nehemia. *Muslims and Chiefs in West Africa*, (Oxford: Claredon Press, 1968).
63. Levtzion, Nehemia. *Rural and Urban Islam in West Africa*, (Colorado: Lynne Rienner Pub. 1987).
64. **Liffee, John.** *The African Poor: A History*, (Cambridge University Press, 1986).
65. Louis Brenner, *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, (London: Hurst & Co. 1993).
66. M. Brett, "Islam and Trade in the Bilad al-Sudan Tenth-eleventh Century A.D.", *Journal of African History*, XXIV, (1983).
67. M. Brett, "Islam and Trade in the Bilad al-sudan".
68. M. Chailley et Autres, *Notes et Etudes sur l'Islam en Afrique Noire*, (Paris : CHE sur l'Afrique et l'Asie Modernes, 1962).
69. M. Lewis, *Islam in Tropical Africa*, (Oxford: Oxford University Press).
70. Mahmood M. *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, (New Jersey: Princeton University Press, 2001).
71. Mamdani, Mahmood. "The Politics of Naming: Genocide, Civil war, Insurgency", *LRB*, Vol.29, No.5, (March 2005).
72. Marie-Aude Fouéré, "The Métamorphoses of Joking Relationships: A new political issue in building Nations-States", *Cahiers d'Etudes Africaines*, No.178, (2005).
73. Marina, Tolmacheva. *L'Islam et les Swahili au Rwanda*, (Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales, 1988).
74. Marty, Paul. *Etudes sur l'Islam en Cote d'Ivoire*, (Paris : Ernest LeRoux, 1922).
75. Mbede, Valerie Ngongo. "Le Rôle de la Femme: Mediation Traditionnelle des conflits par les femmes au Cameroun", (Paris: UNESCO, 2003).
76. Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, (London: Longman, 1984).
77. MRND stands for: Mouvement Revolutionnaire National pour le Development.

78. Naqar, Umar. *The Pilgrimage Tradition in West Africa*, (Khartoum: Khartoum Univ. Press, 1972).
79. Ndahiro, Tom. "Genocide and the Role of the Church in Rwanda", *Pambazuka News*, April 16, 2005.
80. Nehemia Levtzion and Humphrey J. Fisher (eds), *Rural and urban Islam in West Africa*, (Boulder, Lynne Rienner, 1987).
81. Nehemia Levtzion, and Randall L., (ed), *The History of Islam in Africa*, (Ohio: Ohio University Press, 2000).
82. Ngongo, Valerie. *Les Femmes et la Paix en Afrique: Etudes de cas sur les pratiques traditionnelles de résolution des conflits*, (Paris: UNESCO, 2003).
83. Niang, Mangone. "La Charte de Kurukan Fuga: un exemple de mécanisme de gouvernance endogène pour la prévention des conflits", Forum Intergénérationnel sur la Gouvernance indogène en Afrique de l'Ouest, *Sahel and West African Club*, Ouagadougou, (Juin 2006).
84. Ntahobari Josephine et Basilissa Ndayiziga. "Le Rôle de la Femme burundaise dans la résolution pacifique des conflits", in: *Les Femmes et la Paix en Afrique*, p.17.
85. Oba, A. A. "Islamic Law as Customary Law: The Changing Prespective in Nigeria", (ICLQ, 2002), Vol.51.
86. Oquaye, Mike. *The Liberia Crisis: Lessons for Intra-State Conflict anagement and Prevention in Africa*, (George Mason University: Institute for Conflict Anaysis and Resolution, 2001).
87. Ould Sidi, Ali. "Monuments and Traditional Know-How: The Exemple of Mosques in Timbuktu", *Oxford: Blackwell Publishing*, No. 229-230/1-2, (2006).
88. Pade, John N. *Muslim Civic Cultures and Conflict Resolution: The Challenge of Democratic Federalism in Nigeria*.
89. Palmer, H. R. *The Kano Chronicle, Sudanese Memoirs*, (Lagos, 1929).
90. Person, Yves. *Studies in West African Islam*.
91. Peter B. Clarke, *West African and Islam*, (London: Eduard Arnold Ltd, 1982).
92. Peter B., Clarke. *West Africa and Islam*, (London: Hutchinson co., 1968).
93. Pierre Kipre, "De la guerre et de la paix en Afrique", *Afrique Contemporaine*, (Automne, 2003).
94. R. Jobson, *The Golden Trade*, (London: 1932).
95. Robert Launay, *Beyond the Stream*, (USA: University of California Press, 1992).
96. Robert O. Collins. (ed), *Problems in African History*, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1968).
97. Robinson, *The Holy War of Umar Tall: The Western Sudan in the Mid-Nineteeth Century*, (Oxford: Clarendon, 1985).
98. *Rwanda: Death, Despair and Defiance*, (London: African Rights, 1994).
99. Rwigamba, Andrew. *Justice and Reconciliation as Instruments of Political Stability in Post-Genocide Situations: A Case Study of Rwanda*,

- MA Thesis, Institute of Diplomacy & International Studies, University of Nairobi, (October, 2005).
100. Samba, Bakary. "L'Islam dans les Relations Arabo-Africaines", *soninkara*, (21/11/2007).
 101. Samwini, Nathan. *The Muslim Resurgence in Ghana Since 1950: Its Effects Upon Muslims and Muslim-Christian*, (Germany: LIT Verlag, 2003).
 102. Saul, Mahir. "Islam and West African Anthropology", *Africa Today*, 53.1, (2006): 3-33.
 103. *Liberia: Security Challenges*, (International Crisis Group Brussels, 2003), Africa Report.
 104. Semujanga. *The Origins of Rwandan Genocide*, (Humanity Books, 2002).
 105. Serge Michailof, Markus Kostner and Xavier Devictor, "Post Conflict Recovery in Africa", *Africa Region Working Paper Series*, No.30, (2002).
 106. Serge, Michailof, and Xavier Devictor. "Post Conflict Recovery in Africa", *Africa Region Working Paper Series*.
 107. Sissao, Alain Joseph. *Alliances et Patentes à Plaisanterie au Burkina Faso, Mécanismes de Fonctionnement et avenir*, (Sankof et Gurli Ed. Ouagadougou, 2002). In: *Cahiers d'Etudes Africaines*.
 108. Stephen, Rwembeh. "When Churches became a Killing Field", *The New Times*, March 25, 2007.
 109. Sulaiman, Ibraheem. *A Revolution in History: The Jihad of Usman dan Fodio*, (London and New York: Mansell Publishing Ltd.).
 110. T. C. Hunter, "The Jabi tarikis: Their significance in West African Islam", *Intl. Journal of African Historical Studies*, 9, (1976).
 111. Tamba, Doumbia. "Les Relations à Plaisanterie dans les sociétés Mandingues", *Annales de la Faculte des Lettres, Langues, Arts et Sc. Humaines de Bamako*, No.5, (Avril, 2006).
 112. Thierno, Bah. "Les Mécanismes Traditionnels de Prevention et de Resolution des Conflits en Afrique Noire", *Les Fondements Endogenes d'une Culture de la Paix en Afrique*, (UNESCO: 2000).
 113. Tiemesse, Alana. "From Genocide do Jihad: Islam and Ethnicity in Post-Genocide Rwanda", *CPSA*, in London, Ontario, 2-5 June, (2005).
 114. Timothy Longman, "Churches and Social Upheaval in Rwanda and Burundi", in: Kastfelt, Niels. *Religion and African Civil Wars*, (London: C. Hurst and Co. Publishers, 2005).
 115. Tsega, Endalew. "Luba Basa and Harma Hodha: Traditional Mechanisms of Conflicts Resolution in Metekkel, Ethiopia", *Asien-Afrika Institute*, Universitat Hamburg, (2002).
 116. Tyam. Muhamad Aliou, *La Vie d'El-Hadj Omar, Qacida en Poular*, (Paris : 1935). Delafosse, (Bulletin Com. D'Etude Historique Sc. AOF, 1916).
 117. Vincent Monteil, *L'Islam Noir, Une religion a la conquete de l'Afrique*, (Seuil:1980).

118. Volker Drause, and Susumu Suzuki. "Causes of Civil War in Asia and Sub-Saharan Africa: A Comparison", *Social Science Quarterly*, Vol.86, No.1, (March 2005).
119. Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa?* , (London: Bolge, 1973).
120. Wilk, Ivor. 'The Transmission of Islamic Learning in Western Sudan', *Literacy in Traditional Societies*, J. Goody (ed.), (London, C.U.P. 1968).
121. *Yearbook of World Armaments and Disarmaments*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).

فهرس الموضوعات

٣	مقدمة.....
٧	الفصل الأول: الأعراف التقليدية وثقافة السلام في.....
	المجتمعات الأفريقية.
٩	المبحث الأول: ظاهرة الحروب الأهلية في أفريقيا.....
٣٥	المبحث الثاني: السلام في المنظور الأفريقي التقليدي...
٤٣	المبحث الثالث: مظاهر اجتماعية سلمية.....
٥١	المبحث الرابع: ظاهرة حلف المازحة.....
٦١	المبحث الخامس: آليات تحقيق السلام وحلّ.....
	النزاعات في المجتمعات الأفريقية التقليدية.
٧٣	المبحث السادس: وسطاء السلام في مجتمعات أفريقيا...
٨٧	الفصل الثاني: الإسلام وثقافة السلام في أفريقيا.....
٨٩	المبحث الأول: الإسلام والتقاليد القبلية السلمية.....
٩٧	المبحث الثاني: الدعوة السلمية وتعزيز السلام.....
١١٣	المبحث الثالث: الأسلمة والأمن في بلاد السودان.....
١١٩	المبحث الرابع: التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم...
١٢٧	المبحث الخامس: الأسلمة وتحسين الأداء الإداري....
١٤٧	المبحث السادس: الجهاد وتعزيز السلام: نموذجان... جهاديان.
١٦٥	المبحث السابع: العلماء ودورهم في حلّ النزاعات.....

- المبحث الثامن: الشعائر الإسلامية وتعزيز السلام..... ١٧٩
- الفصل الثالث: نماذج من مواقف المسلمين الأفارقة في النزاعات..... ٢١٩
- الحديث .
- المبحث الأول: حرب الإبادة في رواندا: جذورها..... ٢٢١
- ومهندسوها .
- المبحث الثاني: المسلمون والحرب الأهلية في ليبيريا..... ٢٤٥
- وكوت ديفوار .
- رغبة في الختام..... ٢٥٧
- المراجع العربية والإفريقية..... ٢٦٠